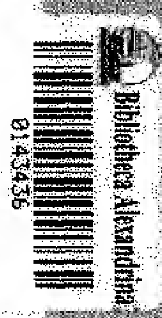
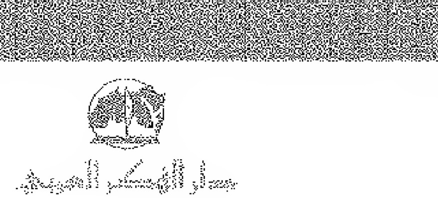
ابن رشد

وعلوم الشريعة الإسلامية





دار الفكر العربي

ابن رشد

وعلوم الشريعة الإسلامية



ابن رشد
وعلوم الشريعة الإسلامية

الدكتور حمادي العبيدي



دار الفكر العربي
بيروت



للطباعة والنشر

كورنيش المزرعة - مقابل بنك سورية والرياض

[illegible] - هاتف [illegible]

[illegible] - بيروت - لبنان

الطبعة الأولى ١٩٩١

تقديم

إن ابن رشد قد أخذ حقه من العناية والدرس في الجانب الفلسفي، ولكنه مهضوم من الجانب الفقهي، فلم يتجه أحد من الدارسين إلى هذا الجانب مع أنه الأهم كما أشار إلى ذلك الإمامان الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وهذا ما دفعني إلى أنْ أعكف ثلاث سنوات فأُخرج هذا الكتاب في الدراسات الفقهية لابن رشد خاصة من خلال كتابه «بداية المجتهد، ونهاية المقتصد» وأعانني على ذلك ما كنتُ أقدمه للطلاب بالجامعة الزيتونية من دراسات في الفقه المقارن. وإني لا أذكر جديداً حين أقول: إنَّ هذه الدراسة التي أقدّمها للناس في ابن رشد كَعَلَمٍ شامخ من أعلام الفقه خاصة والعلوم الشرعية المتصلة به عامة، إنما هي دراسة بكر، وجديد لم يسبقني إليه أحد، وإني أعتقد أنَّ هذا العمل العلمي سيكون فاتحة لأعمال علمية أفضل منه وأوسع في مجال المزيد من الكشف عن عبقرية ابن رشد في علوم الشريعة التي لا تَقِلُّ عن عبقريته في الفلسفة والطب والمنطق إنْ لم تكن تفوقها، فلم يكن عملي إلَّا لبنة أُولى، واتجاهاً جديداً في الدراسات المتصلة بابن رشد وما كان له من تأثير تجاوز به العالم الإسلامي إلى العالم الغربي فغيَّر نظرته إلى الدين والفلسفة، وكلِّ ما يتصل بالحياة العلمية والفكرية.

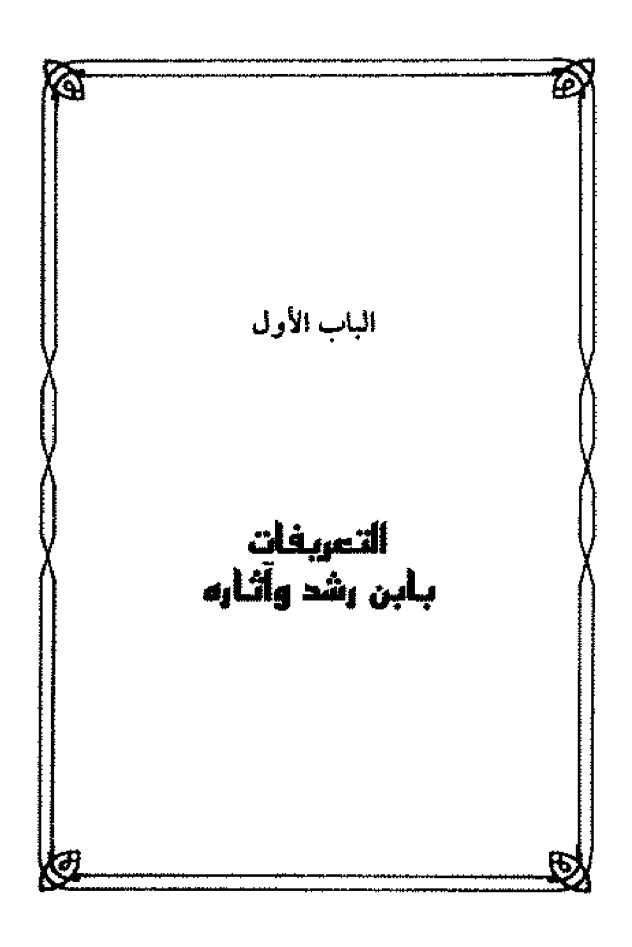
والكتاب مُقَسَّم إلى أربعة أبواب، يشتمل كل باب على فصول، وقد راعيتُ في هذا التقسيم التسلسل المنطقي الذي يهدف إلى النظرة الشاملة، والوحدة الفكرية، فجعلت الباب الأول للتعريف بالمؤلف وآثاره الفلسفية والعلمية، ثم انتقلت إلى الباب الثاني فتناولتُ فيه فقه الخلاف أو الفقه المقارن الذي كان مجال الدراسة الشرعية لابن رشد، مُبَيِّناً من خلال «بداية المجتهد» مصادرَهُ ومنهجه الذي

أتّسمَ بالتحليل، والنظرة الشمولية، والنزعة العقلية ذات المنطق الصارم، وأفضى هذا النظر في منهجه والكشف عن خصائصه إلى ما اختصَّ به من تَوَجُّهٍ في الشريعة وعلومها، فكان ذلك موضوع الباب الثالث، أما الباب الرابع فكان للكشف عن دوافع هذا التوجُّه الذي نحا فيه إلى إدخال المنهج العقلي في الإجتهاد، سيمّا عند التعارض والترجيح، والمناظرة بين المذاهب على اختلاف ألوانها بما فيها المذاهب المنقرضة، كما تضمّن هذا الباب ما كان لابن رشد من تأثير امتدَّ إلى عصرنا، وما كان لكتابه «بداية المجتهد» من أهمية في نظر المصلحين المنادين بالاجتهاد والتجديد اليوم، وقد ذهب بعضهم إلى اعتماد هذا الأثر فيما يعتزم علماءُ المسلمين شرقاً وغرباً القيام به من عمل ينهض بالشريعة الإسلامية وعلومها.

والله أسأل أن ينفع بنا، وينفعنا بالصادقين من عباده.

د. حمادي العبيدي

تونس في ٢٣ شوال ١٤١١ هـ. / ٨ ماي ١٩٩١ م.



الباب الأول

التعريفات
بابن رشد وآثاره

حياة ابن رشد

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد. كانت أسرته من أكبر الأسر في الأندلس[1]، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م، وتولى أبوه وجده قضاء هذه المدينة، كما أصبح هو فيما بعد قاضي الجماعة[2] بها، وقد ولاه هذا المنصب الأمير الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي سنة ٥٦٣ هـ بعد أن تولى قضاء اشبيلية مدة سنتين. وفي هذه الفترة ألف أهم كتبه وكانت لا تخرج عن ميادين ثلاثة هي الشريعة والفلسفة والطب، ويقال إن دروسه الأولى التي تلقاها في بدء حياته العلمية كانت في الفقه وأصوله؛ ثم في علم الكلام، وكان أساتذته في تلك العلوم من أشهر فقهاء الأندلس منهم أبو القاسم بن بشكوال، وأبو مروان بن مسرة، وأبو بكر بن سمحون، وأبو جعفر بن عبد العزيز[3]، غير أن الرجل كان مطبوعاً على حب الفلسفة والعلوم الحكمية فانصرف بهمة شديدة إلى هذه العلوم، فأخذ الفلسفة عن أبي جعفر هارون الترجالي، وأخذ الطب عن أبي مروان عبد الملك بن جربول، وذكر بعض المؤلفين أنه أخذ الطب عن ابن ماجة[4]، وذلك ليس بصحيح لأن ابن باجة توفي

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ٣/١٢٣.

(٢) قاضي الجماعة، هي وظيفة ظهرت بالأندلس يتولى صاحبها إلى جانب وظائف القاضي العادي النظر في الأحباس والمواريث، وله سلطة على العدول فلا يشهدون إلاّ بترخيص منه، كما يؤم الناس في الجمعة والعيدين، وهذه الوظيفة خاصة بقرطبة وحدها. (عن المجهول في تاريخ الأندلس لعبد الحميد العادي ص ١٤٦).

(٣) ابن الأبار: التكملة ١/٢٦٩.

(٤) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص ١٤٦.

سنة ٥٣٣ هـ، وابن رشد ما يزال في سن مبكرة لا تمكنه من تلقي الفلسفة والعلوم العقلية[١]، ولعل الذين ظنوا ذلك دفعهم إلى هذا الظن ما في حديث ابن رشد عن ابن باجة من تقدير عظيم حتى أنه كان يسميه ـ والد الفلسفة في الأندلس ـ ويرجع هذا التقدير إلى إعجابه بكتاب ابن باجة الذي سماه تدبير المتوحد[٢].

وذهب آخرون إلى أن ابن طفيل كان أستاذاً له أيضاً، وهذا مردود كذلك، فابن رشد أرسخ قدماً في الفلسفة خاصة والعلوم العقلية عامة من ابن طفيل. ولكن الرجلين كانا صديقين جمعهما حب الفلسفة، والإشتغال بالطب، كما كان لهما اتجاه واحد في علاقة الدين بالفلسفة فيريان أن الحقيقة الدينية لا تتعارض مع الحقيقة الفلسفية[٣].

إن الأستاذ الحق لابن رشد في الفلسفة والعلوم العقلية كالمنطق والفلك والطبيعة إنما هو أرسطو[٤].

لا شيء في الوجود يعدل أرسطو، وإن الزمن لن يستطيع أن يغير من آرائه شيئاً، فهو الإنسان الكامل الذي بلغت فيه الإنسانية درجتها القصوى، وقد أرادت العناية الإلهية أن تجعله مثلاً لمدى ما تستطيع قدرة العقل البشري بلوغه من اتصال بالعقل الكلي[٥] وإن لا سعادة لمن جهل منطق أرسطو[٦] ويقول عنه في مقدمة كتاب الطبيعيات: «أن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان، أرسطوطاليس ابن نيقوماخس الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها. وقد قلت إنه وضعها، لأن جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة. وقد قلت إنه أكملها، لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا ـ أي في مدة خمسة عشر قرناً ـ لم يستطيعوا أن يضيفوا

---

(١) محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد ص ٤٠.

(٢) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية ص ٣٤.

(٣) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ٢/١٩٥.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٨٦.

(٥) دي بور: المرجع نفسه.

(٦) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام ٤/٥٤٤.

شيئاً إلى مؤلفاته، أو أن يجدوا فيها خطأً ذا بال، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد، وهذا أمر عجيب خارق للعادة»[1].

ويسرف في الهيام بأرسطو فيزعم أن الله تعالى عناه بهذه الآية الكريمة «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» فما بلغه أرسطو لا يبلغه أحد[2]، ولعل هذا الإسراف في التمجيد الذي بلغ حد التقديس هو الذي حمل ابن سبعين إلى أن يجرده من كل موهبة، ويجعله مقلداً أعمى لأرسطو، ويقول فيه: إن أرسطو لو قال: إن هذا الرجل قائم قاعد في زمان واحد وسمعه ابن رشد لقال به واعتقده، فإن أعظم تآليفه من كلام أرسطو، وهو مفتون به، ومعظم له، يقلده في الحس والمعنى[3]. وإذا كان ابن رشد قد بالغ في إكبار أرسطو، فإن ابن سبعين قد بالغ في تجريده من كل فضل فيما كتب من الفلسفة وشروحها.[4] والواقع ان ابن رشد لم يسلم لأرسطو كل شيء، وإنما كان يخالفه وأحياناً يضعف رأيه، وينتقده كما فعل في مشكلة الإتصال بالعقل المفارق. وبالرغم من أن ابن سبعين كان واسع الإطلاع فإن أحكامه التي أصدرها على ابن رشد وبعض الفلاسفة المسلمين في كتابه «يد العارف» لم تكن رصينة، ولا قائمة على بحث معمق في آثارهم[5]؛ ثم إن التأثر بأرسطو لم يختص به ابن رشد، بل كان نصيب جل الفلاسفة المسلمين، خاصة المتأخرين منهم. ويقول الشهرستاني: «إن المتأخرين من فلاسفة الإسلام قد سلكوا طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه، وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين»[6]. ومهما يكن من أمر فإن الفلسفة هي التي كانت وسيلة ابن رشد إلى المجد والشهرة، ونيل الحظوة والمكانة عند الموحدين، وكان صديقه ابن طفيل هو الذي قدمه إلى الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف بن

---

(١) ترجمة رينان عن اللاتينية: انظر كتاب رينان عن ابن رشد ص ٧٠.

(٢) تهافت التهافت ص ٧١.

(٣) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا: ص ٣.

(٤) محمد بيصار: المرجع السابق ص ٥٥.

(٥) روزنتال: مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي: ١٣٧.

(٦) الملل والنحل: ١/ ٥٠ ط. ١ بولاق، مصر ١٢٦٣ هـ.

عبد المؤمن بن علي، وذكر كوربان[1] إن هذا الإتصال كان سنة ٥٧٨ هـ ولكن هذا التحديد غير صحيح ذلك لأن الأمير المذكور أولاه قضاء إشبيلية سنة ٥٦٥ هـ بعد توثق الصلة بينهما، واغلب الظن أن اتصالهما كان سنة ٥٥٨ وهي السنة التي تولى فيها أبو يعقوب الإمارة، وأما التاريخ الذي ذكره كوربان فهو الذي أصبح فيه ابن رشد طبيباً للأمير خلفاً لابن طفيل. ويروي ابن رشد نفسه قصة اتصاله بأمير الموحدين أبي يعقوب يوسف فيقول فيما ذكره المراكشي:

«لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر (هكذا) بن طفيل وليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله أشياء لا يبلغها قدري فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين أن قال لي: ما رأيهم في السماء؟ (يعني الفلاسفة) أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فالتفت إلي ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك إحتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك، فلما أنصرفت أمر لي بمال، وخلعة سنية، ومركب»[2].

والواقع إن هذا الإتصال بالموحدين لم يكن هو الأول، وإنما كان لصاحبنا اتصال بعبد المؤمن بن علي نفسه، وذلك سنة ٥٤٨ هـ حين دعاه إلى مراكش ليستعين برأيه في أنواع العلوم والمعارف التي أراد عبد المؤمن أن يدرسها الطلاب بالمدارس التي أنشأها بعاصمة دولته ولا يبعد أن يكون أبو يعقوب قد اتصل بابن رشد وعرف مكانته أثناء هذه الزيارة، فيكون لقاؤهما قد تم دون توسط من ابن طفيل[3] والنص الذي أوردناه سابقاً يؤيد هذا الإستنتاج إذ يذكر ابن رشد أنه دخل على الأمير فوجده صحبة ابن طفيل، ولم يكن دور ابن طفيل إلا بيان فضل ابن

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ١/ ٣٥٩.

(٢) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ورقة ١١٤ وجهاً، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس رقمه ١٨٣٠٠.

(٣) أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي: ٣٩١.

رشد في العلم، وفضل أسرته فيما كان لها من مكانة ومجد، على أن صلة ابن رشد بالموحدين كانت عميقة الجذور، تتصل بالعقيدة والفكر، فقد قامت دولتهم على أساس دعوة دينية لها صبغة فلسفية[1]، وألف مؤسس هذه الدولة محمد بن تومرت كتاباً في مذهبه سماه «أعز ما يطلب»[2] بنى فيه العقيدة على التوفيق بين الوحي والعقل، قائلاً: إن التوحيد أساس الدين، لكن لا إدراك لحقيقة التوحيد هذه إلا بالعقل، وعمد ابن رشد إلى هذا الكتاب فشرحه وسمّى شرحه «عقيدة المهدي»، وكان الباعث لابن تومرت على تأليف هذا الكتاب ما وجده عند الفقهاء والمتكلمين بالمغرب والأندلس من ميل إلى التجسيم، مع أن العقيدة ينبغي أن تقوم في نظره على التنزيه المطلق وذلك فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته[3] وكان منهج ابن تومرت في كتابه يقوم على إيراد البراهين العقلية مدعمة بالقرآن، هادفاً من ذلك إلى التأكيد على أن الشريعة تجري على سنن العقل وذلك هو منهج ابن رشد، ونقطة اللقاء بين الرجلين على صعيد الفكر. يقول ابن رشد في هذا المعنى: «وإذا كانت الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا ـ معشر المسلمين ـ نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[4].

وبسبب هذه الصلة الفكرية بين ابن رشد والموحدين، أصبح فقيههم، وطبيب بلاطهم، وفيلسوفهم الأول الذي يقرب لهم الفلسفة ويشرحها ولقد فاز ابن رشد بمكانة عظيمة عند الأمير الموحدي أبي يعقوب فأولاه قضاء أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ، وفي هذه السنة شرح كتاب الحيوان لأرسطو، وكتاب الطبيعيات[5].

وتميزت هذه الفترة من حياته بكثرة نشاطه، وإنتاجه في الفلسفة ففي سنة ٥٧٠ شرح كتاب ـ ما بعد الطبيعة ـ لأرسطو أيضاً، وأنهى كتاب الجوامع في

---

(١) عبد الحميد العبادي: المجمل في تاريخ الأندلس: ١٦٧.

(٢) نشرة المستشرق جولد زيهر سنة ١٩٠٣ بالجزائر.

(٣) ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس: ٢٥٠.

(٤) فصل المقال: ص ٣٥.

(٥) هنري كوربان: المرجع السابق.

الخطابة، كما ألف رسالة في الجرم السماوي، ترجمت إلى اللاتينية[1]. ونجده مع ذلك يقوم برحلات متعددة في أرجاء الدولة أداء لسفارات ومهام كان يكلفه بها الأمير مؤرخاً مؤلفاته وشروحه بالمدن والمواقع التي يحط بها رحله[2] وبعد أن بقي قاضياً بإشبيلية مدة سنتين عاد إلى قرطبة وفرغ لشرح كتاب أرسطو، ذلك أن الأمير التمس من ابن طفيل أن يشرح له فلسفة أرسطو شرحاً وافياً، فتقدم ابن طفيل من ابن رشد ورجاه أن يقوم بهذه المهمة. وقد روى ابن رشد هذه الواقعة، وبيّن أن ذلك هو سبب إقباله على كتب أرسطو يشرحها ويلخصها، فقال:

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، وعبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها، ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً، ليقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تبرّ به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّ، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[3].

قام ابن رشد بما عهد إليه في سنتين، وبعد فراغه من ذلك وقعت توليته قضاء قرطبة[4]، ثم دعاه الأمير إلى مراكش سنة ٥٧٨ هـ ليحل محل ابن طفيل فيكون طبيب البلاط وقد كان هذا التعيين بإشارة من ابن طفيل نفسه فهو الذي اقترح على الأمير أن يجعل ابن رشد خلفاً له[5]، ثم عاد بعد ذلك من جديد إلى قرطبة قاضياً للقضاة، وهو المنصب الذي تولاه جده وأبوه، ويبدو أن ابن رشد ألحّ على الأمير في أن يعيده إلى قرطبة، فقد عزّ عليه فراق موطنه من جهة، وانقطاعه

---

(١) هنري كوربان: المرجع نفسه.

(٢) أرنست رينان: المرجع السابق ص ٣٧.

(٣) المراكشي: المعجب، ورقة ١١٥ (وجه).

(٤) أسعد يوسف داغر: مصادر الدراسة الأدبية: ١/ ٢٧٨.

(٥) بروكلمان: المرجع السابق ص ١٩٦.

عن اشتغاله بالعلم والفلسفة بعد أن أصبح بعيداً عن أهم الكتب والمصادر التي كانت تمتلىء بها مكتبته[١].

وفي سنة ٥٨٠ هـ توفي أبو يعقوب يوسف وخلفه ابنه يعقوب المنصور الذي زاد في التمكين لابن رشد من التقدير والتبجيل حتى أنه كان يجلسه إلى جانبه، ويحاوره في الفلسفة ويستشيره وكان مكيناً عنده، وجيهاً في دولته[٢]، ثم ما لبث أن تنكّر له وغضب عليه، ونفاه إلى قرية يسكنها اليهود خارج قرطبة تدعى ـ اليُسانة ـ وأحرق معظم كتبه، وأصدر منشوراً أرسله إلى كافة أنحاء المملكة يحذر فيه الناس من الفلسفة، ومن قراءة كتب ابن رشد وأتباعه، وكانت هذه الواقعة محنة قاسية لابن رشد أُصيب بها آخر العمر، وبعد عز، ورفعة شأن[٣] حتى إنه كان يحكي بعض وقائعها بمرارة فيقول:

«وأعظم ما طرأ عليّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه»[٤].

وقد ذهب حرق كتبه بالكثير من آرائه ونظرياته، فلم يعرف الناس الصورة التي ينبغي أن يعرفوها عن هذا الرجل العظيم[٥]. واختلف المؤرخون لابن رشد في أسباب هذه النكبة التي حلت به فذهب بعضهم إلى أنها نتيجة للحسد والغيرة، وأنها كيد كاده، المقربون من البلاط لما رأوا الأمير يفضله عليهم، ويدنيه منه وممن ذهب إلى هذا الرأي ابن أبي أصيبعة فيقول:

«ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه إلى غزو الفونس[٦] وذلك في عام ٥٩١ هـ استدعى أبا الوليد بن رشدٍ، فلما حضر عنده احترمه كثيراً، وقرّبه إليه

---

(١) نفس المكان.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء: ص ٥٣٠.

(٣) ابن الأبار: التكملة: ١/٢٧١.

(٤) الأنصاري: سيرة ابن رشد، انظر ذيل كتاب رينان عن ابن رشد: ٤٣٨.

(٥) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: ٢/٢٦.

(٦) هو ألفونس الثاني ملك البرتغال.

حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني صاحب عبد المؤمن، وهو الثالث أو الرابع من العشرة، وكان أبو محمد عبد الواحد هذا قد صاهر المنصور فزوجه ابنته لعظم منزلته عنده»[1].

ويبدو أنّ ابن رشد نفسه كره هذا التقريب الشديد، وتوجّس خيفة من عواقبه، ذلك أنه لما خرج بعد طول مجلسه عند الأمير وهنّاه الناس على ما كان له من حظ قال: «والله إنَّ هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه، أو يصل رجائي إليه»[2].

وذهب آخرون إلى أن سبب هذه النكبة هو ما كان من استخفاف ابن رشد بالأمير، فقد كان يخاطبه بقوله «اتسمع يا أخي» كما أنه كتب في كتاب الحيوان هذه العبارة: «ورأيت الزرافة التي عند ملك البربر» فغضب الأمير غضباً شديداً وكاد يسفك دمه لولا شفاعة أبي عبد الله الأصولي[3].

على أن أكثر الذين تناولوا هذه الواقعة ارجعوها إلى العداء الشديد الذي كان بينه وبين الفقهاء، فقد كان يزدريهم ويتهمهم بالجمود، والعكوف على التقليد، والرياء والتهالك على الدنيا وكان يتمثل فيهم بقول القائل:

ملكتمُ الدنيا بمذهب مالك وقسمتمُ الأموالَ بابن القاسم[4]

فسعوا في الوقيعة به عند الأمير واتهموه بالخروج عن الدين بل نسبوا إليه الشرك فقد زعموا أنه أله كوكب الزهرة[6]. وأنكر هلاك قوم عاد، وغير ذلك من التهم التي رموه بها. والتي ذكر الأنصاري أنها كانت مفتعلة، وأن كتاباته حرفت عن مقاصدها، وسقيت في الإتجاه الملفق الذي أرادوه لتوريطه. يقول الأنصاري:

«فقرئت بالمجلس كتبه، وتداولت أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها

---

(١) ابن أبي أصيبعة: المرجع نفسه.

(٢) ابن أبي أصيبعة: نفس المكان.

(٣) الأنصاري: ذيل كتاب رينان عن ابن رشد: ٤٣٨.

(٤) سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب: ٢٦.

(٥) ابن مخلوف: المرجع السابق ص ١٤٧.

(٦) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ورقة ١١٥ (ظهر).

فخرجت بما دلت عليه القراءة أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين، فلم يمكن عند اجتماع الملإ إلا المدافعة عن شريعة الإسلام»[1].

وصدر الحكم عقب مجلس الفقهاء الذي انعقد بإذن الأمير لمحاكمته بنفيه إلى القرية التي ذكرناها، وبحرق كتبه عدا ما يتعلق منها بالفلك والحساب والطب ليستفيد منها الأمير[2]، وعند ذلك أظهر بعض الفقهاء الشماتة به فقال:

الآن أيقن ابن رشد — أن تواليفه توالف
يا ظالماً نفسه تأمل — هل تجد اليوم من توالف[3]

ولم تنل هذه الفتنة ابن رشد وحده، وإنما أصابت طائفة الفقهاء من الذين كانوا يعكفون على الفلسفة وعلومها مثل أبي جعفر الذهبي، وأبي عبد الله الأصولي، وأبي الربيع الكفيف، وأبي العباس القرابي[4] مما يؤيد الإتجاه الذي يذهب إلى تفسير هذه الواقعة بسبب عام، وهو أن نقمة عامة استشرت في الناس ضد الفلسفة وأهلها منذ ذاعت حملات الغزالي عليهم وعليها، ورمي الفلاسفة جميعاً بالزندقة، واندلعت لتلك النقمة بالمشرق أولا ثم انتقلت إلى الأندلس بانتقال كتاب الغزالي الذي أشعل الفتيل، وهو تهافت الفلاسفة[5]، غير أن محنة الرجل لم تثبت طويلاً، فقد عفا عنه المنصور ودعاه ثانية إلى مراكش، وتوسط له في هذا العفو جماعة من فضلاء الأندلس فشهدوا أنه بريء مما نسب إليه[6] والواقع أن ابن رشد كان كذلك فقد ذكر المراكشي أن الناس كانوا يرونه بقرطبة خارجاً للصلاة مسرعاً يريد أداءها في وقتها، وأنَّ أثر ماء الوضوء يبدو عليه[7].

وأغلب الظن أن المنصور الموحدي كان مذبذباً لا يستقر على حال، وأنه

---

(١) ابن رشد لرينان، الذيل: ٤٣٨.
(٢) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ١٩٧/٢.
(٣) الأنصاري: المرجع السابق.
(٤) سميح الزين: المرجع السابق، ص ١٤.
(٥) دائرة المعارف الإسلامية: ٢٨٨/١ مادة ابن رشد.
(٦) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء: ٥٣٢.
(٧) المعجب في أخبار المغرب: ورقة ١١٥ (وجه).

أبعد الفقهاء وقرب الفلاسفة، ثم ما لبث أن عاد إلى الفقهاء وأبعد الفلاسفة، ونادى بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وبلغ به اضطرابه هذا إلى أن يتنكَّر لمذهب ابن تومرت الذي قامت عليه دولتهم، ويهم باعلان ذلك ولكن الموت يعاجله[1].

ومهما يكن من شيء فإن عفو الأمير لم يشمل ابن رشد وحده وإنما شمل الذين وقع الغضب عليهم جميعاً، وكان ذلك سنة ٥٩٥ هـ[2] فدامت محنته أقلَّ من ثلاث سنوات، ويذكر بعض الكتاب أن العفو عنه لم يكن نتيجة الشفاعة التي قام بها علماء الأندلس وخاصة أهل أشبيلية، ولم تكن صادرة عن حلم المنصور ولينه، وإنما كان مصدرها حاجة الأمير إليه[3]، فقد عاد إليه شغفه بالفلسفة بعد أن نبذها دهراً، ولما عاد إليها غمضت عليه بعض قضاياها فدعا ابن رشد ليستعين به على فهمها[4]. وما لبث ابن رشد أن ارتحل عن الدنيا بعد العفو عنه بقليل فكانت وفاته رحمه الله في التاسع من صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٢ ديسمبر ١١٩٨ م) بمراكش[5] بعد عمر طال خمسة وسبعين عاماً[6] امتدت من سنة ٥٢٠ هـ إلى سنة ٥٩٥، ودفن أولاً بمراكش بالمقبرة الواقعة خارج السور، قرب باب تاغزوت، ثم حُمل جثمانه بعد ثلاثة أشهر إلى قرطبة، وكان حَمْله على جمل: الجثمان في ناحية، وفي الناحية الأخرى مؤلفاته[7]، ودفن في روضة أسلافه بمقبرة أبي العباس[8] ويوجد ضريحه اليوم قرب سور قرطبة، ونصب له تمثال كبير قرب ضريحه[9]. وشهد مأتمه بمراكش ابن عربي الفيلسوف الصوفي، رفيق شبابه فرثاه بقصائد

(١) شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية: ج ٢، ص ١٥١.
(٢) ابن أبي أصيبعة: المرجع السابق: ٥٣٢.
(٣) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٣٥٩.
(٤) دائرة المعارف البستاني: م ١/ ٤٨٩ ـ الطبعة الجديدة ـ.
(٥) ابن الابار: التكملة: ١/ ٢٧٦.
(٦) حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام: ٤/ ٥٤٣.
(٧) محمد عمارة: مسلمون ثاروا: ٧٢.
(٨) الأنصاري: المرجع السابق: ٤٤٤.
(٩) مجلة العلم المصرية: جويلية ١٩٨٢.

حزينة[١]، ويقال إنه لم يعش بعد عفو المنصور عنه إلا سنة واحدة[٢] قضاها في عزلة عن الناس[٣].

كان ابن رشد متواضعاً يحب بساطة العيش، ويكره الظلم وينفر من القسوة والشدة، فلم يُؤْثَر عنه أنه حكم بالإعدام زمن توليه القضاء فإذا ما عُرِضت عليه قضية من هذا النوع عهد بها إلى غيره من القضاة[٤]، وقد حمده الناس بإشبيلية وقرطبة[٥]، وبالرغم من أنّه كان وجيهاً عند الأمراء والسادة، فإنه لم يستغل هذه الوجاهة لنفع خاص، وإنما كان يوجهها لنفع أهل الأندلس عامة[٦] وإلى ذلك كان محباً لأهل العلم والأدب، يسرع إلى إكرامهم والحدب عليهم، وكان أبيّ النفس مترفعاً عما يناله من أذى، كثير الصفح عن الذين يسيئون إليه، صبوراً فاضلاً[٧].

ولا غرابة في أن يحوز ابن رشد هذه المكانة العالية في الخلق والعلم فالرجل سليل أسرة ذات شرف أصيل، ولي أبوه وجده قضاء قرطبة وبلغ كلٌ منهما درجة قاضي القضاة، وكان جده ذا شرف عظيم لدى ملوك الطوائف بالأندلس، فقد بعثوا به سفيراً عنهم لعبد المؤمن بن علي، وعندما غزا الحاكم النصراني الملقب ـ بالأذفنش المحراب ـ بلاد الأندلس، وأعانه النصارى الذين كانوا يقيمون بأرض الإسلام على ذلك قام ابن رشد الجد بالذهاب ثانية إلى مراكش، وكشف له أمر هؤلاء الخونة الذين نعموا بحماية المسلمين وغدروا بهم، وأشار عليه بترحيلهم فنقل منهم خلقاً كثيراً إلى شواطىء المغرب[٨]، وكان جد ابن رشد هذا يكنى بأبي الوليد مثل حفيده وكان من أساطين الفقه المالكي تجاوزت شهرته الأندلس إلى العالم الإسلامي كله، بسبب تآليفه الضخمة والقيمة في هذا العلم، وهرع الناس

---

(١) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٣٥٩.

(٢) ابن مخلوف: المرجع السابق ص ١٤٧.

(٣) كوربان: نفس المرجع.

(٤) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته: ٢١٧.

(٥) ابن فرحون: الديباج المذهب: ٢٨٤.

(٦) ابن الابار: المرجع السابق، ج١، ص ٢٧٠.

(٧) الأنصاري: المرجع السابق: ٤٣٧.

(٨) رينان: ابن رشد والرشدية: ٣٣.

إليه من كل مكان في الأندلس وشمال أفريقيا يتلقون علمه كما كان بعض علماء المرابطين يحضر دروسه[1].

أما أبو مترجمنا فهو أبو القاسم أحمد بن محمد من مشاهير قضاة قرطبة وعلمائها، كان استاذاً لابنه في الحديث، استظهر عليه الموطأ، وكان يلازمه كثيراً[2] وخلف ابن رشد كثيراً من الأبناء اشتغلوا بمختلف ضروب العلم من كلام وفقه وطب، وبلغ بعضهم مرتبة القضاء والفتيا، واشتهر منهم أبو محمد عبد الله بالطب وصناعته فاتخذه الأمير الموحدي الناصر طبيباً له، وألف هذا الابن كتباً في الطب أشهرها مقالة في حيلة البرء[3].

ولكن مجد ابن رشد لا يعود في الواقع إلى آبائه، وإنما كوّن لنفسه مجداً بناه على العلم والفكر، فكان أشهر فلاسفة المسلمين. وكان أستاذاً لأوروبا بأجمعها دهوراً طويلة، فكانت فلسفته لبنة في نهضة أوروبا الحاضرة[4] وقد انصرف إلى العلم والدرس منذ صباه وشرع في التأليف والكتابة عند بلوغه السادسة والثلاثين من عمره[5] ويعد مجدداً في كثير من قضايا الفلسفة منها نظريته الخاصة بنشأة الصور الجوهرية، وهي نظرية خالف فيها ابن سينا، ومنها نظرية العقل الفعال التي رد بها على الإسكندر الأفروديسي[6]. وإذا كان ابن رشد قد بلغ هذه القمة من قمم الفكر والعلم، فإننا سنتبين في فصلنا القادم هذه المكانة، وما كان له من أثر. كما نبين منزلته في الفقه، ونحاول أن نعرف بها حتى نلقي بذلك ضياء كاشفاً على كتابه بداية المجتهد الذي هو موضوع هذه الدراسة وقطبها الذي تدور حوله.

---

(١) رينان: المرجع السابق، وانظر ترجمته مفصلة بالديباج المذهب لابن فرحون: ص ٢٧٨.
(٢) ابن بشكوال: الصلة: ١/ ٨٣.
(٣) ابن أبي أصيبعة: المرجع السابق: ٥٣٠.
(٤) محمد عبده: الإسلام والنصرانية: ٢٢٠.
(٥) محمد عمارة: مسلمون ثاروا: ٧٢.
(٦) أندري جوليان: المرجع السابق ص ١٦٣.

مكانته العلمية وآثاره

بموت ابن رشد انطفأت آخر شعلة للفكر الإبداعي الذي أضاء العالم الإسلامي قروناً عديدة[1] وجميع الذين أرخوا له قديماً وحديثاً كانوا مجمعين على أنه أمام شامخ من أئمة العلوم العقلية والنقلية وأنه كان قمة الفلسفة، وأستاذها الأول في زمنه[2]. ولقد ملأت حياته العلمية والفلسفية القرن السادس للهجرة واتسعت شهرته وهو ما يزال على قيد الحياة من ذلك أن الإمام فخرالدين الرازي قرأ بعض كتبه في الفلسفة فمالت نفسه إلى رؤيته واستأجر سفينة من الإسكندرية ليرحل إلى الأندلس، ولكن تبلغه النكبة التي حلّت به فيعدل عن السفر[3]، كما يذكر الذهبي أن تاج الدين ابن حمويه أحد علماء الشرق، أراد لقاء ابن رشد، وقدم حتى بلغ المغرب، ولكن غضب المنصور كان في شدته ففرض عزلة كاملة عليه في منفاه، ولم يسمح لأحد بزيارته[4]، وكان بعض الذين يشتغلون بالفلسفة في المشرق، ينتدبون عنهم بالأندلس من يرسل إليهم نسخاً من تآليفه مثلما كان يفعل ابن ميمون الذي كان تلميذاً خالصاً لابن رشد بواسطة كتبه التي تبلغه في مصر فينكبّ على قراءتها ودرسها بشغف ويستشهد بأقواله، وقد ذكر في مقدمة كتابه ـ موري نيبوخيم (دليل الحائرين) أنه تلميذ لابن رشد[5].

ويذكر ابن فرحون ان ابن رشد درس في شبابه الفقه والأصول وعلم الكلام،

---

(١) سميح الزين: المرجع السابق ص ١٢.

(٢) أسعد يوسف داغر: مصادر الدراسة الأدبية: ١/٢٧٨.

(٣) رينان: ابن رشد: ٥٥.

(٤) سيرة ابن رشد للذهبي: ملحق المرجع السابق: ٤١٥.

(٥) رينان: المرجع السابق ص ١٨٨.

وأنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً[1] ثم يذكر بعد ذلك أنه مال إلى علم الأوائل (الفلسفة والمنطق) وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره[2]، ويتعرض إلى جدّه في طلب العلم فيقول: «وعُني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حُكِيَ أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله ـ وأنه سوّد ـ فيما صنف، وقيد وألف، واختصر ـ نحواً من عشرة آلاف ورقة»[3]. أما ابن الأبار فيتحدث عن علو كعبه في الطب والفقه والأدب فيقول:

«كان يُفْزَعُ إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، وكان يحفظ شعري حبيب[4] والمتنبي ويكثر التمثل بهما في مجلسه»[5] ولعل ميله إلى هذا النوع من الشعر يعود إلى ما فيه من نظرات حكمية تُقربه من الفلسفة، والمتأمل في هذا التقييم لمكانة ابن رشد العلمية يتبين أن الرجل كان موسوعياً، وكان إماماً في هذه العلوم التي انصرف إليها ولم يقتصر على ذلك وإنما ضرب بسهم في الفلك والرياضيات[6].

ونحن سنتناول مكانته في الفلسفة والطب والعلوم الشرعية لأنها أهم النشاطات العلمية التي استغرقت حياته، وأهم هذه الميادين الثلاثة الفلسفة، فهي التي شغف بها حباً وأولاها قلبه وجهده ونظر من خلالها نظرته إلى الوجود، والواقع أن الحظ قد ساعده بزوال سلطان المرابطين الذين كانوا يتصدّون للفلسفة، ويضيقون عليها الخناق ويطاردون الذين ينصرفون إليها، فقد جاء بعدهم الموحدون الذين اشتغلوا بالفلسفة وقربوا أهلها، فتفتحت الآفاق، أمام ابن رشد وأعلن من نشاطه ما كان محظوراً[7]، ويقسم الدارسون فلسفته إلى قسمين عامّين: أحدهما تركيبي وهو الذي قصد به إلى الجمع بين الدين والفلسفة وحرر فيه كتباً

---

(١) ابن فرحون: الديباج المذهب: ٢٨٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) حبيب بن أوس الطائي وهو أبو تمام.

(٥) ابن الأبار: التكملة: ١/ ٢٦٩.

(٦) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ١/ ٣٥٨.

(٧) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام ٤/ ٥٤٣.

عديدة منها كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملكة[1]، كما يندرج في هذا المسار أيضاً رسالة الفها وسماها ـ ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلّمون.

أما القسم الثاني من فلسفته فنقدي، تحليلي تمثله شروحه لكتب أرسطو، وقد سلك طريقة خاصة في هذا القسم من فلسفته دلّت على طول باعه فهو يذكر كلام الخصم ثم يثني عليه بالتحليل والنقد، وينتهي من ذلك إلى الحكم عليه من كونه خطابياً أو جدلياً أو سفسطائياً، وبهذا المنهج ناقش شراح أرسطو من الذين سبقوه ونقد ابن سينا والفارابي والمتكلمين والغزالي، مبيناً مراتب أقوالهم، وقد عد أكثر البراهين عند هؤلاء جدلية لا تبلغ مبلغ البراهين اليقينية في التصديق والإقناع[2]. والواقع أن القسم التحليلي في فلسفته هو إمتاز به، وجعله في عداد كبار الفلاسفة حتى قيل «إن الطبيعة تفسر بأرسطو، وأرسطو يفسر بابن رشد»[3]. كما أن هذا القسم من فلسفته هو الذي ذاع باوروبا ونشأت عنه مدرسة فلسفية تنسب إليه وتعرف بالرشدية، وكان لاتباعه الذين أسّسوا هذه المدرسة أثر أمتدّ إلى مطلع العصر الحديث[4] وأطلق عليه دانتي في الكوميديا الإلهية لقب الشارح الأكبر ـ وهو اللقب الذي اشتهر به بين تلاميذه من الفلاسفة الأوروبيين[5] ويتميز أسلوبه في الشرح بالقدرة على التحليل، والتعمق فيه، والإسهاب دون جفاف، والنبرة القوية المتحمسة التي تتجلى من خلالها شخصيته وعبقريته الفكرية[6]، وذلك ما أضفى عليه إعجاباً شديداً حتى من خصومه المتكلمين الذين ساءتهم عبقريته وعدّوها فتنة للناس تحبب اليهم الفلسفة[7].

---

(١) جميل صليبا: دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن رشد ١/٢٩٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) رينان: ابن رشد: ٧٣.

(٤) جميل صليبا: المرجع السابق: ٢٩٣.

(٥) سعيد زائد: تحليل لكتاب تهافت التهافت، صدر بمجلة تراث الإنسانية المجلد السابع، العدد الثالث ١٩٦٤.

(٦) رينان: ابن رشد: ٦٩.

(٧) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٢٨٨.

لم يكن ابن رشد مجرد شارح أو ناقل للفلسفة وإنما كان يجلّي غوامضها، ويضيف إليها أكثر مما يأخذ، وكان أثناء شروحه يمزج فلسفته بما يشرح، ويحذف من النص ويضيف إليه، ولا يحوره تماماً، ويصول من خلاله صولة العبقري الذي يسيطر سيطرة كاملة على ما يخوض فيه[1] وتدل شروحه جميعها على ما كان له من إطلاع واسع، فهو يورد أقوال جميع الفلاسفة بما في ذلك فلاسفة الإسكندرية الذين وردت أقوالهم في مؤلفات أمونيوس[2] وقد شرح كل كتاب من كتب أرسطو شروحاً ثلاثة سماها: الشرح الأصغر والشرح الأوسط، والشرح الأكبر، وغايته من تنويع الشرح على هذا النحو غاية تعليمية تتمثل في التدرج بالقارىء من السهل إلى الصعب، وهي طريقة درجت عليها مناهج التعليم الإسلامية[3] كما أنها الطريقة الحديثة في المعاهد والجامعات ولعله سلكها تلبية لحاجة الأمير أبي يعقوب الموحدي إلى تبسيط الفلسفة وإيضاحها[4] وكان يجد جداً لا مثيل له في الحصول على كتب أرسطو، يلخصها تارة ويشرحها أخرى[5]، وكان مع ذلك كثيراً ما يتوجع من كثرة شواغله وأسفاره التي حرمته من التفرغ الكامل للشرح والتأليف فكان يقول:

«إني كرجل يضغطه حريق فينقذ نفسه، آخذاً معه الزم الأشياء فقط»[6].

والمؤسف حقاً أن أكثر مؤلفاته في الفلسفة ضاع، أو فقدت أصولها فلم تبق منها إلا ترجمات عبرية أو لاتينية[7] ولم يبق منها بالنص العربي إلا ما يلي:

١ ـ كتاب تهافت التهافت: وهو رد على تهافت الفلاسفة للغزالي، وقد طبع هذا الكتاب بمصر وغيرها، على أن أهم الطبعات هي التي قام بها بويج اليسوعي

---

(١) سعيد زائد: المرجع السابق.

(٢) دائرة معارف البستاني: ٤٨٩/١.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ٢٨٧/١.

(٤) بروكلمان: المرجع السابق ص ١٩٦.

(٥) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام: ٥٤٤/٢.

(٦) نقله رينان في كتابه عن ابن رشد ص ٣٧، من مختصر المجاسطي وترجمته عن العبرية.

(٧) الزيات: تاريخ الأدب العربي: ٣٩٢.

في سبعمائة صفحة، وتمت ببيروت سنة ١٩٣٠[١].

٢ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال: كان أول من طبع هذا الكتاب هو المستشرق الألماني ـ مولر ـ بمونيخ وذلك سنة ١٨٩٥ م، ثم طبع بمصر سنة ١٩١٣، وكان مولر قد استعار نسخة الكتاب من مكتبة الأسكوريال بأسبانيا[٢] وموضوعه يندرج في الفلسفة التوفيقية لابن رشد[٣].

٣ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: وموضوع هذا الكتاب تطبيق الفلسفة التوفيقية على مسائل العقيدة بعد أن بين منهجها في فصل المقال، ودافع عنها دفاعاً مستميتاً في كتاب تهافت التهافت. وكان ـ مولر ـ هو الذي قام بنشر هذا الكتاب أيضاً، وترجمه إلى الألمانية، كما ترجم فصل المقال، ثم قام فرح انطون بطبع الكتابين في سفر واحد سماه «فلسفة ابن رشد»[٤].

٤ ـ الشرح الأوسط لكتابي الشعر والخطابة، لأرسطو وقد نشره المستشرق لزينيو، كما أُلحقت بهذا الشرح رسالة في المنطق.

٥ ـ تلاخيصه وشروحه لكتب: السماء والعالم، والنفس، والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وهي كلها لأرسطو[٥].

٦ ـ شرحه الأصغر والأوسط لكتاب الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية.

٧ ـ الشرح الأصغر لبعض مسائل فيما بعد الطبيعة، والطبيعيات الصغرى.

٨ ـ مختصر في المنطق الذي سماه «الضروري في المنطق».

ومعظم هذه الشروح توجد بمدريد، كما يوجد شرحه الأكبر على ما بعد الطبيعة بليدن، والملاحظ أن الشرح الأوسط لكتاب الكون والفساد والآثار العلوية والنفس، والطبيعيات الصغرى، وكتابه المختصر في المنطق توجد نصوصها

---

(١) أسعد يوسف داغر: مصادر الدراسة الأدبية: ١/ ٢٧٨.

(٢) رينان: ابن رشد: ٩٩.

(٣) أسعد يوسف داغر: المرجع السابق: ٢٧٨.

(٤) نفس المكان.

(٥) رينان: ابن رشد ٧٦.

العربية مكتوبة بأحرف عبرية[1]، كما أن شرحه لما بعد الطبيعة لأرسطو قد نشره الأب بويج اليسوعي في ثلاثة مجلدات وطبعه ببيروت سنة ١٩٣٩.

٩ ـ رسالة في التوحيد والفلسفة، طبعها ـ مولر ـ في اثنتين وعشرين ومائة صفحة سنة ١٩٧٥، كما حقق أحمد فؤاد الأهواني تلخيص كتاب النفس ونشره بمصر سنة ١٩٥٠.

١٠ ـ كتاب المقولات، وهو تلخيص لكتاب أرسطو في المنطق، وقد قام بنشره الأب بويج اليسوعي كذلك.

هذه كتبه الفلسفية التي بقيت بنصوصها العربية، وسنتناول ما بقي من كتبه في الطب والعلوم الشرعية حين نتحدث عن مكانته في هذه العلوم، على أن الذين اهتموا بآثاره قد أحصوا كتبه كلها واختلفوا في عددها، فذكر ابن أبي أصيبعة أنها بلغت خمسين كتاباً[2] وذكر غيره أنها تجاوزت الستين[3]، وذهب الفيلسوف الفرنسي رينان في كتابه عن ابن رشد إلى أنها بلغت ثمانية وسبعين كتاباً[4]. وقد حاول بعض الباحثين أن يضع قائمة مضبوطة لهذه الكتب مصنّفاً إياها ثلاثة أصناف: المؤلفات والتلاخيص والشروح، ولكن أكثر هذه الكتب ضاع، وما يزال بعضها مفرقا بين مكتبات العالم بين عربية ولاتينية وعبرية[5]، ويعود ضياعها إلى أسباب عدة أهمها النكبة التي حلّت به على يد المنصور الموحدي الذي أمر بحرق كتبه الفلسفية، ثم حرق الكتب الإسلامية على يد النصارى الأسبان، فقد بلغ ما أحرق في ساحات غرناطة وحدها ثمانون ألف كتاب كما أحرق معظم ما اشتملت عليه مكتبة الأسكوريال سنة ١٦٧١ م[6] ولم تنجُ بعض كتبه من الحرق إلا لأن

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ١٨٧/١.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٥٣٣.

(٣) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية: ١٤٧.

(٤) ابن رشد والرشدية: ٧٩.

(٥) انظر بروكلمان في الجزء الأول من كتابه عن الأدب العربي، ودائرة المعارف الإسلامية: ٢٨٨/١ وما بعدها، ودائرة معارف البستاني: ٤٨٩/١.

(٦) سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب: ١٢.

نسخها تسربت خارج الأندلس أو أن التراجمة قاموا بترجمتها في زمن مبكر، قبل وقوع هذه الكارثة كما فعل ميخائيل الإسكتلندي الذي ترجم شروحه لأرسطو إلى اللغة اللاتينية سنة ١٢٣٠ م[١]. كما جد الفلاسفة من اليهود الأندلسيين في ترجمة كتبه: شروحاً وتلاخيص، ومؤلفات بداية من القرن الثالث عشر واستمروا على ذلك مدة قرنين، وكان من أشهرهم - ليفي بن جوشون الذي هام بابن رشد فشرح مؤلفاته ولم يكتف بذلك بل أخذ يشرح شروح ابن رشد لأرسطو. فسلك نفس السبيل الذي سلكه ابن رشد مع أرسطو وتجاوزه وبذلك أصبح ابن رشد عند اليهود بمثابة أرسطو عند العرب[٢] وعاش ابن جوشون إبان القرن الرابع عشر، وفاق الذين سبقوه في الترجمة من بني قومه وكان من أبرزهم يعقوب الأنطولي (ت ١٢٣٢ م)، وموسى بن تيبون (١٢٦٠ م) وشموئيل بن تيبون، وهما من أسرة تيبون اليهودية الأندلسية التي هاجرت من الأندلس واستقرت بجنوب فرنسا، وقام شمويل بن تيبون هذا بترجمة دليل الحائرين لموسى بن ميمون من العربية إلى العبرية، وهذا الكتاب يعد في الواقع ترديداً لفلسفة ابن رشد وكان له الأثر العميق في الحياة العقلية لليهود[٣]، وعن طريق هؤلاء التراجمة من يهود الأندلس عرفت أوروبا فلسفة ابن رشد، ولم يسبقهم إلى ذلك إلا ميخائيل الأسكتلندي الذي ذكرناه، والذي كان منجماً ببلاط الإمبراطور فريدريك الثاني بصقلية[٤] ولكنه اقتصر في الترجمة على الشروح، ولعله قام بها تلبية لرغبة الأمبراطور المذكور الذي شغف بعلوم العرب فيما يقال، وعلى ذلك فإن ترجمة ابن رشد إلى اللاتينية لم تنشط على نطاق واسع إلا في القرن الخامس عشر بعد أن توفرت لهم النصوص العبرية التي اكتملت على يد ابن جوشون كما قدمنا[٥] وكان من أشهر المترجمين لابن رشد إلى اللاتينية مونتيتيو الطرطوشي، وجيوفاني فرنشيسكو، وأبراهام دوبالمز واستمرت الترجمة إلى منتصف القرن السادس عشر وشاعت كتبه فأقبل عليها

---

(١) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية: ٢/١٩٦.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٢٩١.

(٣) نفس المكان.

(٤) كورنان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ١/٢٩١.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٢٩١.

الدارسون وأثمرت اتجاهاً فلسفياً نسب إليه وسمي «الرشدية» وتلقف اللاهوتيون المسيحيون فلسفته مثل توما الاكويني، والقديس البوت ونشأ صراع فكري حول القضايا التي أثارتها كتبه وامتدّ هذا الصراع قرناً كاملاً، ولم يقتصر على الميتافيزيقا وحدها، وإنما امتد إلى المجالات التي خاضت فيها فلسفته[1] فاضطربت الكنائس المسيحية بأوروبا بسبب الخوض في المسائل الإعتقادية على منهج ابن رشد وأخذ بعضها يلعن من يتبنى آراء هذا الفيلسوف، ويستعين بالسلطة على مطاردة معتنقي مذهبه[2]، ثم انتشر اللهيب إلى المعاهد العلمية فقررت جامعة باريس حظر كتبه، وتبعتها معاهد أخرى بأنحاء أوروبا ولكن ما لبثت الرشدية أن انتصرت وفرضت نفسها على الجامعات خاصة فتراجعت جامعة باريس وقررت دراسة أرسطو بشرح ابن رشد ومن ثمة انتشرت آراء ابن رشد وطغت على الفكر الغربي خاصة بشمال إيطاليا[3] وهذا ما يفسر النهضة الفكرية والعلمية التي انطلقت من هناك في عصر النهضة، وابن رشد هو الذي لفت نظر أوروبا المسيحية الى التراث اليوناني القديم فأقبلت على ترجمته ولا نبالغ إذا قلنا إن أوروبا تلميذة له[4] فأعظم فلاسفتها كانوا يستمدون منه آراءهم مثل ديكارت والسينوزا.

يقول السينوازا مثلاً في كتاب اللاهوت والسياسة:

«إن الوحي لم يأت لتعليم الناس علماً وإنما اتى ليصلحهم، ولذلك أخذهم بالطاعة ووجههم إلى العمل لأن سعادتهم تتحقق بذلك»[5] هذه النظرية بعينها هي التي رددها ابن رشد في تهافت التهافت، وفصل المقال، ومناهج الأدلة، فهو يقول: إن الدين الموحى به هو وحده الذي يصلح العامة لأنهم لا يدركون الفضيلة بالفلسفة وإنما يدركونها بالطاعة ففضيلتهم في العلم لا في النظر[6].

---

(1) محمد يوسف موسى: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ١٨٥.

(2) دائرة معارف البستاني المجلد الأول ص ٤٩٠.

(3) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام: ٤/٥٤٧.

(4) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: ٢/١٧٣.

(5) نقله ديور: المرجع السابق ص ٥٤٥.

(6) ابن رشد تهافت التهافت ١/١٦.

وما تزال الرشدية قائمة إلى اليوم فيما يسمى بالمدرسة الأكوينية الجديدة.

هذه إذن مكانة ابن رشد في الفلسفة، وما كان له من آثار فيها، وما كان لآرائه ونظرياته من تأثير في دنيا الناس، ولا تقل مكانته في الطب عن مكانته في الفلسفة. والطب هو الميدان الثاني الذي صرف إليه عنايته وبلغ فيه المكانة المرموقة في عصره. يقول عنه ابن أبي أصيبعة: «وكان متميزاً في علم الطب ومن كلامه في ذلك قوله: من اشتغل بعلم التشريح إزداد إيماناً بالله»[1] ونتبين من هذا القول وحدة النظرة عنده إلى الوجود، فالطبيعة تهدي إلى ما وراء الطبيعة والعلم يقود إلى الإيمان ويعمقه وهي النظرة الكونية التي جاء بها الإسلام، وفقدان هذه النظرة عند المسلمين في عصورهم المتأخرة هو الذي كان وراء فقرهم وجهلهم وضعفهم، ذلك أنهم انصرفوا إلى ما وراء الطبيعة بالوهم لا بالعلم. وفقدانها عند الغربيين هو الذي دفع بهم إلى المادية المتبلدة وإلى الغطرسة حيث انصرفوا إلى الطبيعة وقطعوا صلتها بالله وظنوا أن العلم يكفيهم عن الإيمان والأخلاق التي تنبعث عنه، فتحَوَّلَ العلم عندهم إلى قوة عمياء لم ترحمهم حتى هم أنفسهم.

وقد ألف ابن رشد كتباً كثيرة في الطب أيضاً منها:

١ ـ تلخيص كتاب العلل والأمراض لجالينوس.
٢ ـ كتاب الحميات.
٣ ـ كتاب المزاج.
٤ ـ كتاب الأدوية المفردة.
٥ ـ كتاب الإستقصاء في الطب.
٦ ـ كتاب القوى الطبيعية.
٧ ـ مقالة في حفظ الصحة.
٨ ـ مقالة في الترياق.
٩ ـ مقالة في أصناف العلاج.
١٠ ـ شرح أرجوزة ابن سينا في الطب وهي التي يقول في أولها:

الطب حفظ صحة برء من مرض ... من سبب في بَدَنٍ عنه عَرَضْ

---

(١) عيون الأنباء: ٥٣٠.

١١ ـ كتاب الكليات ـ وهو أهم كتبه كلها في هذا العلم وبه اشتهر، وقد ترجم إلى اللاتينية بعنوان «كوليّجي» وتوجد منه اليوم ثلاث نسخ مخطوطة إحداها بالمكتبة العمومية لمدينة لينينغراد بالإتحاد السوفياتي والثانية في المكتبة الوطنية بمدريد[1].

ويعود تاريخ كتابتها إلى سنة ١٢٣٥ م، وأما الثالثة فتوجد بغرناطة وهي أقدمها، إذ يعود تاريخ نسخها إلى سنة ١١٨٧ م، فقد نقلت عن نسخة المؤلف وهو ما يزال على قيد الحياة[2] إذ كانت وفاته سنة ١١٩٨ م وعمد معهد فرانكو بمدريد إلى هذه النسخة فنشرها بالتصوير مع مقدمة واسعة عن حياة ابن رشد بقلم الفريد البستاني وذلك سنة ١٩٣٩ م[3].

وقد ظل هذا الكتاب معتمداً في الدراسات الطبية بجامعات أوروبا أثناء القرون الوسطى إلى جانب كتاب القانون لابن سينا[4] ونجد ابن رشد يحدد صناعة الطب في هذا الكتاب فيقول:

«إن صناعة الطب صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض وذلك بأقصى ما يمكن في واحدٍ من الأبدان[5] فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب ثم تنتظر حصول غايتها»[6].

ويرى أن الطب فرع من علوم الطبيعة ويحدد ذلك بدقة فيقول:

«وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب إذْ كان بدن الإنسان أحد أجزاء صاحب العلم الطبيعي، لكن يفترقان بأن هذا[7] ينظر في

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١/١٨٨.

(٢) نفس المكان.

(٣) أسعد يوسف داغر: مصادر الدّراسة الأدبية ١/٢٧٨.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية: ١/١٨٨.

(٥) أي في كل بدن.

(٦) نقله أحمد سعيد الدّمرداش بمجلة العلم المصرية، جويلية ١٩٨٢.

(٧) أي صاحب العلم الطبيعي.

الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية، وينظر فيهما الآخر من حيث يروم حفظ هذه وإزالة تلك»[1].

ولقد نشأ علم الطب الحديث من نظرة ابن رشد هذه إلى الطب باعتباره جزءاً من الطبيعة وقد كان الغربيون ينظرون إليه على أنه متصل بعالم الأرواح، فتحولت نظرتهم من الوهم إلى العلم وأدركوا أن الأمراض والعلل ظواهر طبيعية تخضع للسببية وأنه يمكن معرفتها بالملاحظة والتجربة[2].

وبالرغم من أن ابن رشد جمع في كتابه هـذا، المبادىء الأساسية لعلم الأمراض فقد رأى أنه لا بد من تصنيف كتاب آخر يكمله ويتجه إلى الأحوال الجزئية التي تطبق عليها تلك النظريات العامة في الطب والتي شملها كتاب الكليات ولكنه لم يجد متسعاً من الوقت لذلك، فقصد صديقه الطبيب مروان بن زهر ورجاه أن يؤلف كتاباً في العلاجات الجزئية تطبيقاً للقواعد الكلية في علم الطب فاستجاب ابن زهر وألّف كتاباً في ذلك سماه «التيسير» وسلمه إلى ابن رشد فوكّل به من نسخه ونشره في الناس لينتفعوا به، ويتحدث ابن رشد نفسه عن ذلك فيقول فيما يرويه ابن أبي أصيبعة:

«فمن وقع له هذا الكتاب[3] وأحبَّ أنَّ ينظر بعد ذلك إلى الكنانيش فاوفق الكنانيش له، الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه واستنسخته فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه»[4].

ومن نظريات ابن رشد العامة في كتاب الكليات هذه النظرية في دور القلب و أهميته بالنسبة إلى الجسم وأعضائه، وبالنسبة إلى الحياة والأحياء جميعاً، والتي أثبت الطب الحديث صحتها فهو يقول فيما نقله رينان: إن القلب هو العضو الأساسي في الجسم، وإنه مصدر جميع وظائف الحياة عند الأحياء»[5].

---

(١) الدمرداش: المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) يعني كتاب الكليات.

(٤) عيون الأنباء: ص ٥٣٠.

(٥) رينان: المرجع السابق ص ٧٣.

ولم تكن مكانة ابن رشد شامخة في الفلسفة والطب وحدهما وإنما كان الرجل علماً من أعلام الفقه،فإبن الآبار يذكر ان حياته العلمية تلقّياً وتأليفاً وتدريساً ابتدأت بالفقه وعلم الكلام ويذكر أن مؤلفاته الشرعية أعظم من تآليفه في الحكمة والفلك والطب[1]. بل إن بعضهم يجعله في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس ويتحدث أبو الحسن النباهي المالقي الأندلسي فيقول:

«من القضاة بقرطبة محمد بن أبي القاسم بن رشد، يكنى أبا الوليد وهو حفيد ابي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة، كان من أهل العلم والتفنن في المعارف، أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه»[2] وقد ألف كتباً عديدة في الفقه يبدو أن أكثرها ضاع، أو ما يزال مجهولاً في مختلف مكتبات العالم، ومن كتبه التي يذكرها المؤرخون في هذا العلم هي:

١ ـ الدعاوى: ما يزال هذا الكتاب مخطوطاً بمكتبة الأسكوريال باسبانيا. ويقع هذا في ثلاثة مجلدات[3].

٢ ـ مختصر المستصفى في الأصول ويعد من كتبه الفقهية لأنه اختصار وتهذيب لكتاب المستصفى للغزالي الذي الفه في أصول الفقه[4].

٣ ـ كتاب الدرس الكامل في الفقه. وتوجد منه نسخة خطية بمكتبة الأسكوريال أيضاً[5].

٤ ـ رسالة في الضحايا.

٥ ـ كتاب الخراج

٦ ـ مكاسب الملوك والرؤساء المحرمة، وتوجد مخطوطات هذه الكتب بالمكتبة المذكورة[6].

---

(١) التكملة: ١/٢٧٠.

(٢) تاريخ قضاة الأندلس: ص ١١١.

(٣) رينان: المرجع السابق ص ٨٨.

(٤) ابن أبي أصيبعة: المرجع السابق ج ٣، ص ١٢٥.

(٥) محمد لطفي جمعة: تاريخ الفلاسفة الإسلام ص ١٥٠.

(٦) رينان: المرجع السابق.

٧ ـ التنبيه إلى أغلاط المتون[1].

٨ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد: وهذا أعظم كتبه في الفقه وأنفسها، وأشهرها، وبه اشتهر ابن رشد. وعد من الفقهاء الذين يفزع إلى فتواهم كما ذكرنا.

يقول ابن فرحون في الحديث عن كتبه في الفقه، منوهاً خاصة بهذا الكتاب:

وله تآليف جليلة الفائدة منها كتاب ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ذكر فيه أسباب الخلاف، وعلل ووجّه فأفادوا وأمتع به..[2].

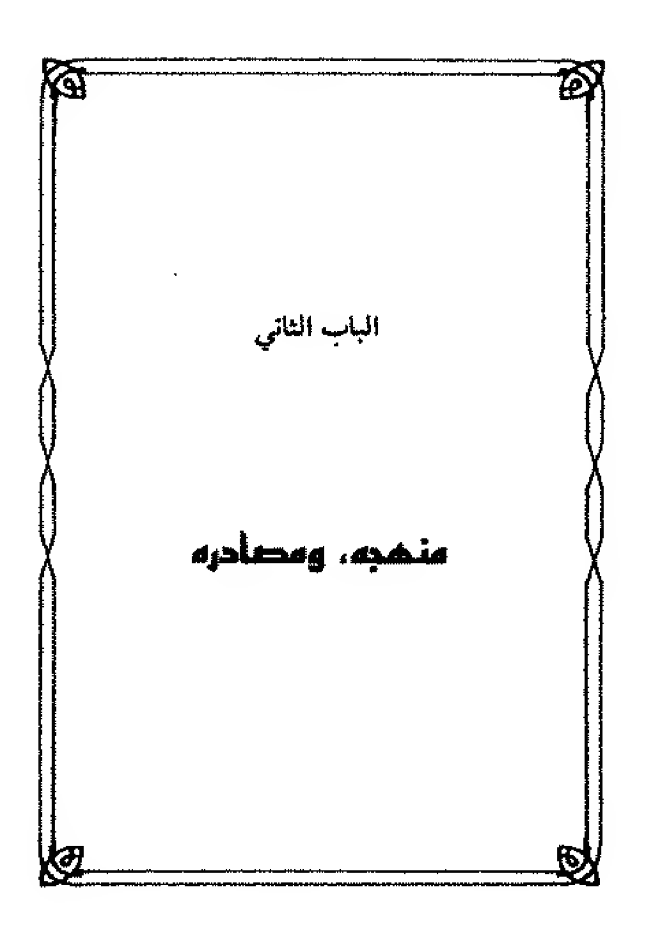
وإذا كان هذا الكتاب أعظم كتبه، وبه اشتهر صاحبنا بين الفقهاء، فإننا سنركز عليه ونتناوله بالدرس من جميع جوانبه. لأننا نتناول في هذا البحث ابن رشد باعتباره فقهياً، ونتناوله من خلال كتابه هذا.

فما هو بداية المجتهد؟ وفي أي لون من ألوان الفقه يندرج؟ ذلك ما يفضي بنا إلى القسم الثاني من البحث والذي نتناول فيه الكتاب بالدرس والتمحيص إن شاء الله تعالى.

---

(١) محمد لطفي جمعة: المرجع السابق ص ١٥١.

(٢) ابن فرحون: الديباج. ص ٢٨٥.



الباب الثاني

منهجه، ومصادره

التعريف ببداية المجتهد

يقع كتاب بداية المجتهد في أربع وثمانين وسبعمائة صفحة عدا الفهارس، وذلك حسب الطبعة المصرية التي كانت لهذا الكتاب سنة ١٣٣٩ هـ.

وقد طبع الكتاب مراراً في مجلدين، كما طبع في مجلد واحد، وكانت طبعته الأولى في فاس سنة ١٣٢٧ هـ، ثم تلتها طبعة أخرى بالآستانة سنة ١٣٣٣ هـ، وأعيد طبعه في مصر في السنة التي أشرنا إليها[1].

وقد جمع فيه آراء المذاهب الفقهية، ولم يرجّح مذهباً على آخر إلا ما كان ينحو منها منحى النظر، ويتجه في الإتجاه الذي يلائم ثقافة المؤلف ومزاجه الفلسفي وقسّمه إلى جزأين: جعل الجزء الأول لأحكام الطهارة والعبادات، وما يلحق بها من الجهاد، والإيمان، والنذور، وغيرها وقسمه إلى كتب، ثم قسّم الكتب إلى أبواب، ثم قسم الأبواب إلى مسائل.

أما الجزء الثاني فقد خصه بأحكام المعاملات والحدود، وبدأه بمسائل النكاح، وختمه بأحكام الأقضية والشهادات، وقسّمه كذلك إلى كتب وأبواب ومسائل كما فعل بالجزء الأول. ولكنه أضاف بهذا الجزء الفصول والمطالب على نحو ما يسير عليه المصنّفون اليوم في القوانين الوضعية.

وذكر الفيلسوف الفرنسي رينان أنه ورد ذكر هذا الكتاب بعنوان آخر هو ـ المعتقد ـ[2] ولكن هذه التسمية خطأ من أحد النساخ، إذ لا علاقة لها بكتاب

---

(١) أسعد يوسف داغر: مصادر الدراسة الأدبية. ج ١ ص ٢٧٨.

(٢) رينان: ابن رشد والرشدية. ص ٨٨.

يتناول فقه الأحكام من أوله إلى آخره، ولا يتعرّض لأي مسألة في العقيدة، ولقد عثرت ببداية المجتهد على نصّ يتحدث فيه ابن رشد عن كتاب سابق ألفه وسماه «المجتهد» فبتّ على يقين من أن هذا الكتاب هو الذي وقع التصحيف في عنوانه فكتب «المعتقد» بدل «المجتهد».

ويبدو أن هذا الكتاب ضاع لأنه لا أحد من الذين فهرسوا كتب ابن رشد، ذكره أو أشار إليه. واليك ما يقول ابن رشد في هذا الكتاب:

وهو[1] جزء من كتاب ـ المجتهد ـ الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاماً أو نحوها والحمد لله رب العالمين[2] «ويذكر أنه عزم على ألا يذكر موضوع الحج بكتاب ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ لأنه ذكره بكتاب ـ المجتهد ـ ولكنه عدل عن رأيه، وفي ذلك يقول متحدّثاً عن نفسه بضمير الغيبة: «وكان رضي الله عنه (يقصد نفسه) عزم حين تأليف الكتاب أولاً الا يثبت كتاب الحج، ثم بدا له بعد فأثبته»[3] وقد يكون هذا الكلام تعليقاً لأحد المتصلين بأحواله، أو أحد تلاميذه، أدْمَجَهُ بعض النساخ في النص الأصلي، ذلك أنه يبدو أن كلام المؤلف ينتهي بقوله «والحمد لله رب العالمين».

ويشير ابن رشد إلى المدة التي كان يؤلف فيها كتابه ـ بداية المجتهد ـ فيقول متحدّثاً عن فراغه من كتاب الحج الذي ضمنه بالجزء الأول.

«وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو من عام أربعة وثمانين وخمسمائة»[5] ويوافق هذا التاريخ شهر جوان من سنة ١١٨٨ للميلاد[6] وكان ابن رشد في هذه المدة بقرطبة، قد عاد إليها، وتولى بها القضاء ثانية، ولكنه كان قاضي القضاة، وذلك بعد أن بقي مدة ببلاط الأمير بمراكش طبيباً له خلفاً لابن طفيل كما قدمنا، ويبدو أنه فرغ للتأليف في الفقه أثناء

---

(١) يتحدث عن باب الحج.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٣٠٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) جدول مقابلة بين الأعوام الهجرية والميلادية: دائرة معارف الشعب ج ١، ص ٢٢٤.

هذه الفترة، بعد أن أشبع نهمه من التأليف في الفلسفة وشروحها ولبّى رغبة الأمير الموحّدي إلى ذلك، وبعد أن فرغ مما أراد تصنيفه في علم الطب أثناء اشتغاله في البلاط. ومما يؤكد هذا الظن أن أقواله التي ينسبها إلى نفسه في كتاب بداية المجتهد ـ يبدأها بقول: «قال القاضي . . . . . »

مما يدل بوضوح أنه كان بصدد تولية القضاء.

وإذا كان كتابه ـ بداية المجتهد ـ أعلى كتبه في الفقه، ورفعه بعضهم إلى قمّة التأليف في العلوم الشرعية حتى أن ابن فرحون يقول فيه «ولا يعلم في وقته انفع منه»[1]

فإننا نريد أن نضع هذا الكتاب في الإطار العام الذي وضعه فيه مؤلفه وهو فقه الخلاف، فنعرّف بهذا الفن من فنون الفقه، ونبين بالمقارنة، وباستخدام النصوص الأصلية لكتب الخلاف التي سبقته مدى ما يتميز به هذا الكتاب، ومدى الإضافة التي أضافها ابن رشد لهذا العلم.

عرّف بعضهم علم الخلاف بأنه «علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية»[2].

فعلم الخلاف ذو طبيعة نقدية لأن إيراد الأدلة المتعارضة يعد نقداً للمذاهب فيما بينها، ولذلك كان هذا العلم يمثل قمّة الفقه الإسلامي[3]، ويطلق اليوم على هذا النوع من العلم «الفقه المقارن»، وهو فقه تورد فيه الآراء المختلفة وتقع الموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض، وذلك ما سماه المسلمون بعلم الخلاف أو فقه الخلاف، أو الهلافيات[4].

وإذن فإن الفرق بين علم الخلاف والفقه هو أن هذا العلم يبحث مذاهب

---

(١) الديباج المذهب في أعيان المذهب ص ٢٨٥.

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون، المجلد الأول ص ٧٢١.

(٣) قولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٦٦.

(٤) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن ص ١٣.

المجتهدين وأدلتهم التي يستندون إليها في استنباط الأحكام، والأسباب التي جعلتهم يختلفون في اجتهاداتهم.

أما الفقه فينصرف إلى ذكر الفروع دون الأدلة، وإنّ ذكر الفقيه الدليل فإنما ليبيّن مستنده في أخذ الحكم، أما الخلافي فلا يكتفي بذلك بل يورد مختلف الإجتهادات بأدلتها[1].

وقد اهتم علماء المسلمين بهذا العلم، وجدّوا في تدوينه فتعددت الكتب التي تجمع أقوال الأئمة وأصحاب المذاهب على كثرتها. ومعظم هذه الكتب ما يزال مخطوطاً[2] ويذكر ابن خلدون أن أكثر الذين ألفوا في فقه الخلاف كانوا من الحنفية لأنهم أهل نظر، ثم يليهم الشافعية وهم أهل جدل وحجاج، وأما المالكية فإن تآليفهم فيه كانت قليلة. لأنهم أصحاب أثر، ولذلك انتشر مذهبهم بين أهل المغرب والأندلس لأن البداوة تغلب على هؤلاء، فكانوا آخذين بالتقليد، كارهين للرأي[3].

ولكن قد يتساءل المرء: ما الذي جعل ابن رشد يؤلف في الخلاف تأليفاً فاق به أهل المشرق مع أنه من بيئة تنفر من النظر وتجنح إلى الأثر؟

يجيب على ذلك ابن خلدون نفسه فيذكر أن رجلين أدخلا علم الخلاف هما أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ) وأبو بكر بن العربي (٥٤٣ هـ) فقد ارتحلا إلى المشرق، وأخذاه عن شيوخ الحنفية[4]، ويقال إن أبا بكر بن العربي جلب كتاباً من المشرق في هذا العلم يسمى ـ التلخيص ـ ونشره بالأندلس[5] كما أن كتاب المنتقى ـ لأبي الوليد الباجي يعد فقه خلاف أكثر منه شرحاً للموطأ[6].

ويبدو أن السابقين إلى التأليف في فقه الخلاف كانوا من الشافعية ولكن

---

(١) المرجع نفسه ـ ص ١٥.

(٢) الطبري: اختلاف الفقهاء ص ٤.

(٣) المقدمة ص ٣٢٠ ـ هذا رأي فيه نظر لأن الأخذ بالتقليد لا يرجع إلى البداوة وحدها.

(٤) نفس المكان.

(٥) كشف الظنون: المجلد الأول ص ٧٢.

(٦) انظر مقدمة كتاب المنتقى للباجي ج ١، ص ٣.

الحنفية كانوا أكثر تأليفاً، ذلك أن أول كتاب في هذا العلم هو كتاب أبي علي الحسين بن القاسم الطبري الشافعي (المتوفى سنة ٣٠٥ هـ ببغداد، وقد سمي كتابه «المحرر في النظر» فهو قبل كتاب ابن جرير الطبري المتوفى سنة (٣١٠)، والذي سمّاه اختلاف الفقهاء[١].

ويذكر ابن خلدون أن أشهر الكتب في فقه الخلاف كتاب ـ المأخذ ـ للغزالي، وكتاب ـ التعليقة ـ لأبي زيد الدبّوسي، ـ وعيون الأدلة ـ لابن القصار المالكي، كما ينوّه بكتاب ابن الساعاتي الذي سمّاه ـ مختصر أصول الفقه ـ وجمع فيه مسائل الخلاف ومبانيها[٢] وللدبوسي كتاب آخر سماه «تأسيس النظر» قام الشيخ مصطفى القبّاني الدمشقي بطبعه[٣].

ومن كتب الخلاف ما اتخذ صيغة ثنائية مخصصة مؤلفة للخلاف بين إمامين مثل كتاب «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى» الذي ويوجد أوله بمكتبة الأسكوريال[٤] ولعله يكون من مصادر ابن رشد، ومثل كتاب ـ الخلافيات للبيهقي المحدِّث الشهير (ت ٤٥٨ هـ) وقد جمع فيه مسائل الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي[٥] ويوجد منه الجزء الثاني بالقاهرة.

ويذكر المستشرق الألماني فردريك كرن الذي نشر قطعة من كتاب الطبري بعنوان «اختلاف الفقهاء». وهو كتاب ضاع أكثره ويسمى في الأصل «تبصير أولي النهي، معالم الهدى، واختلاف الفقهاء» قائمة فيما عثر عليه من كتب الخلاف التي ما تزال مخطوطة في أنحاء كثيرة من مكتبات العالم، منها:

١ ـ اختلاف العلماء، ويوجد الجزء الأول منه بالقاهرة. ولم يذكر مؤلفه

٢ ـ الأوسط في السنن، والإجماع، والإختلاف، ويوجد بمكتبة يأصوفيا بالقسطنطينية، ولم يذكر له مؤلفاً كذلك.

---

(١) الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج ٢، ص ٤٤.

(٢) المقدمة: ص ٣٢٦.

(٣) مقدمة كتاب ـ اختلاف الفقهاء ـ للطبري ص ٤.

(٤) نفس المكان.

(٥) كشف الظنون: المجلد الأول ص ٧٢١.

٣ ـ الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر الشافعي المتوفى في أوائل المائة الرابعة، ويوجد منه الجزء الثالث فقط بالقاهرة وأظنه من مراجع ابن رشد، فكثيراً ما ترد في كتابه أقوال ابن المنذر.

٤ ـ اختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي الحنفي (ت ٣٢١ هـ) ويوجد منه جزء واحد بالقاهرة.

٥ ـ كتاب «التجريد»[1] للقدوري الحنفي (ت ٤٢٨ هـ) وتوجد منه أجزاء مفرّقة بين القاهرة، وبرلين، ولندن.

٦ ـ كتاب «الوسائل في فروق المسائل»[2] لابن جماعة الشافعي (ت ٤٨٠ هـ). ويوجد هذا الكتاب بمكتبة برنستون بامريكا.

٧ ـ مختصر الكفاية، للعبدري الشافعي (ت ٤٩٣) ويوجد بمكتبة ـ نيوهافن ـ بأمريكا كذلك.

٨ ـ حلية العلماء في اختلاف الفقهاء ـ لأبي بكر الشاشي الشافعي (ت ٥٠٧ هـ). ويوجد بالقاهرة، والقسطنطينية، كما يوجد مختصر لهذا الكتاب ببرلين.

٩ ـ الطريقة الرضوية ـ لرضيّ الدين السرخسي الحنفي (ت ٥٤٤ هـ) ويوجد بالقاهرة، كما يوجد جزء منه بمكتبة ـ مونيخ.

١٠ ـ مختلف الرواية ـ لعلاء الدين السمرقندي الحنفي (٥٥٢ هـ). وتوجد نسخة موزعة بين القاهرة، والقسطنطينية، وبرلين.

١١ ـ الأشراف على مذهب الأشراف لابن هبيرة الحنبلي (ت ٥٦٠ هـ). ويوجد بالقاهرة ولندن، ونيوهافن.

١٢ ـ تقويم النظر، للدّهان الشافعي (ت ٥٨٩ هـ) ويوجد بالقاهرة وباريس[3].

---

(١) مقدمة كتاب اختلاف الفقهاء للطبري. ص ٤.

(٢) كشف الظنون: نفس المكان السابق.

(٣) مقدمة كتاب ـ اختلاف الفقهاء، للطبري ص ٤ وما بعدها.

وقد يتساءل المرء: ما الذي جعل ابن رشد يختار هذا الضرب من العلوم الشرعية ويعني به ويؤلف فيه كتابه هذا الذي ندرسه؟

والجواب على ذلك أن علم الخلاف ذو طبيعة منطقية، ومنزع عقلي وأنه مجال لمختلف الأنظار، والوان الحجاج والجدل[1]، وابن رشد فيلسوف، ومفتون بالمنطق فوجد هذا العلم من العلوم الشرعية يلائم مزاجه، كما أنه كان يطمح إلى الإجتهاد ويدعو إليه وفقه الخلاف هو فقه المجتهدين أئمة المذاهب، يقول ابن خلدون في ذلك.

«وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطالعين له على الإستدلال فيما يرومون الإستدلال عليه[2]».

ويذكر أن هذا العلم يحتاج إليه المجتهد والمقلّد، ولأن حاجتهما إليه تختلف، فالمجتهد يحتاج إليه للإستنباط لأنه علم يتناول مذاهب الفقهاء في استنباط الأحكام، والمقلّد يحتاج إليه للإستدلال والبرهنة على ما قلد فيه إمامه ليحمي مسائل مذهبه من أن يهدمها المخالف بأدلته[3].

وقد نشأ عن فقه الخلاف ـ نتيجة لهذه الحيوية الفكرية التي يصطبغ بها ـ نظريات فقهية عجيبة، وقواعد أصولية كانت أسساً للفقه الإسلامي كله[4]، ذلك إن غاية هذا العلم لم تكن الجدل والخصومة، وإنما عرض أنظار الفقهاء المجتهدين أو من قارب منزلتهم، على منهج المقارنة بين الأدلة، لينتهي الدارس من ذلك إلى الإجتهاد الصائب[5]، ومن هنا تتبين أن فقه الخلاف مرتبط أساساً بالإجتهاد، واختلاف العقول في النظر، واستنباط العلل، فينتج عن ذلك الإختلاف في الأحكام[6] ذلك أن الشريعة الإسلامية لم تكن مصادرها محصورة في نصوص

---

(١) كشف الظنون: المجلد الأول ص ٧٢١.

(٢) المقدمة ٣٢٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٤٠.

(٥) محمد تقي الحكيم: المرجع السابق ص ١٤.

(٦) الشيخ علي الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٧.

الوحي، وإنما كانت لها مصادر عقلية كالقياس والإستحسان والمصالح المرسلة[1].

والواقع أن الخلاف بين الفقهاء اتجه ـ عموماً ـ اتجاهين: أحدهما اتجاه أهل الحديث، وثانيهما اتجاه أهل الرأي.

فاتجاه أهل الحديث تزعّمه المالكية، وقد ساد في الحجاز ثم في شمال أفريقيا والأندلس، وكان اتباع هذا المذهب ينفرون من الرأي، على أن هذا لم يمنع مالكاً من الأخذ بالقياس أو بالمصالح المرسلة عند الضرورة، ولكن الغالب على مذهبه هو الأخذ بالأثر.

أما إتجاه أهل الرأي فتزعمه الحنفية وساد بالعراق.

ويعود سبب انتشار المذهب المالكي بالحجاز والمغرب إلى بساطة العيش في هذه البلدان واقترابها من البداوة، فكانت المشاكل اليومية تلبيها النصوص الشرعية على ظاهرها في الغالب، فلم تكن بهؤلاء حاجة إلى عناء الإجتهاد العقلي، بخلاف ما كانت عليه بيئة العراق المتحضرة من تعقيد، فكان ذلك مدعاة إلى الإجتهاد والرأي، ثم أن العراق لم يكن مهد الرسالة، فكانت أعمال رسول الله ﷺ وأقواله، وفتاوى الصحابة قليلة فيه كثيرة بالحجاز مما أجْبر فقهاءه على إعمال الرأي[2].

ولقد نظر ابن رشد إلى الإتجاهين وأخذ بهما معاً، فشمل كتابه ـ بداية المجتهد ـ اختلاف الفقهاء جميعاً سواء كانوا من أهل الرأي أو من أهل الأثر، بدءاً من عصر الصحابة إلى العصر الذي توقف فيه الإجتهاد وساد التقليد. كما ذكر ذلك هو نفسه في مقدمة كتابه فقال بعد أن ذكر غرضه من تأليفه:

«...... وهي المسائل التي وقع الإتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن نشأ التقليد»[3].

---

(١) صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص ٢٠.
(٢) صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص ٣٩.
(٣) بداية المجتهد: ج ١، ص ٢.

وأكثر الصحابة الذين ترد أقوالهم عنده هم علي، وعمر، وابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وعائشة، وأقوال كثير من التابعين وتابعيهم، وأكثرهم وروداً في كتابه: عكرمة، ونافع وسعيد بن المسيب، وابن شهاب الزهري، وابراهيم النخعي، وحمّاد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة، وعلقمة وشريح، وشرحبيل، ومجاهد وعطاء، وطاووس، وغيرهم.

فإذا جاء إلى أئمة المذاهب، وجدناه يورد المذاهب الأربعة المعروفة والمذاهب الأخرى حتى تبلغ عنده أربعة عشر مذهباً منها مذهب ابن أبي ليلى، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، وأبي ثور، وابن شبرمة، وإسحاق بن راهويه، والأوزاعي، وأبو عبيد. وسفيان بن عيينة، والحسن البصري، وابن جرير الطبري، والشعبي، وداود الظاهري[1] وقد لاحظت أنه يقتصر على مذاهب أهل السنة، فلا ينقل عن أئمة الشيعة من الفقهاء، ولا عن أئمة الخوارج، ولا عن غيرهم من المذاهب الأخرى، وهو يستوعب أقوال السنيين سواء منهم الذين تطرفوا في الرأي كالحنفية، أو الذين تطرفوا في الظاهر والوقوف عند النص كالظاهرية والمذاهب عنده بدرجة واحدة، ولا يتعصب فيها لمذهب معيّن وإنما يوردها ويورد أدلتها، ثم يرجّح أياً منها ظهر له أنه أقرب إلى الفقه، ويكثر ترجيحه لما كان آخذاً بالنظر منها سواء كان القول لأصحاب مالك، أو أبي حنيفة، أو الشافعي أو غيرهم، فالمهم عنده أن يكون القول غير متعارض مع نص ثابت من جهة، وأقرب إلى المنطق والعقل من جهة أخرى، ولذلك عد بعضهم كتابه هذا من الكتب التي تعين على الإجتهاد[2].

وإذا كنا قد عرّفنا بكتابه، وبينّا فن الفقه الذي يعالجه هذا الكتاب، فهل يكون ابن رشد مجرّد مجتر لكتب الخلاف التي سبقته، أم كان مبدعاً، مجيداً؟

ذلك ما سنقف عليه عن طريق المقارنة بالنصوص، بينه وبين أهمّ مصادره في فقه الخلاف، تلك المصادر التي يذكرها هو نفسه.

---

(١) هنالك الكثير غير هؤلاء، ولكني لم أذكر إلاّ الذين يُكثر من إيراد أقوالهم.

(٢) الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج ٢، ص ٤٤٢.

مصادره

أول ما نذكر من مصادر ابن رشد في بداية المجتهد الكتاب الذي جمع فتاوى جدّه والذي يسمى «البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل». وقد ذكر فرح انطون في كتابه عن ابن رشد أن الفيلسوف استفاد من فتاوى جده هذه في العلوم الشرعية[1].

وأشار ابن رشد نفسه إلى هذه الفتاوى وذكر شيئاً منها وستعرض إلى ذلك في الكلام عن دعوته إلى الإجتهاد وقد عثرت على جزأين مخطوطين[2] من فتاوى الجد المشار إليها، فتبينت من خلال المقارنة لبعض النصوص أن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون مصدراً لابن رشد في علم الخلاف، وقصارى الأمر أن يكون مصدراً له في الفقه المالكي فحسب، ذلك أن الكتاب عبارة عن فتاوى ابن رشد الجد حول المسائل التي وردت في المدوّنة فهو بعد أن يذكر المسألة برواية ابن القاسم أو أشهب أو أصبغ أو غيرهم، عن مالك، يعقب عليها شارحاً ومعللاً ثم يورد فتواه الخاصة. وإليك نصاً من الكتاب المذكور يبيّن المنهج الذي وصفناه:

«سئل مالك عمن قال لرجل له حائط يبيعه: أنظر ما أعطيت بثمن حائطك فلك زيادة دينار فلقيه صاحب الحائط فقال: قد أعطيت مائة دينار. قال: فلك زيادة دينار، ونقده وقبض الحائط. ثم نسأل الذي زعم أنه أعطاه مائة فقال: ما أعطيته مائة، وما أعطيته إلا تسعين.

(١) ابن رشد وفلسفته: ص ٣٩.

(٢) موجودان بالمكتبة الوطنية بتونس، وهما الجزء الثالث والرابع، ويحمل الثالث رقم (٦٤٨٥) والرابع رقم (٥٧٥٤).

قال مالك: البيع لازم لهما، ولو شاء استثبت نفسه قبل أن يدخل فيه فيصدقه في أول ثم يكذبه في آخر.

قال محمد بن رشد: إنما رأى البيع لازماً للمبتاع، ولم ير له على البائع يميناً لأنه قد صدقه أولاً فيما زعم أنه أعطي بحائطه، فليس له أن يرجع إلى تكذيبه»[1].

فنحن نلاحظ أن منهج الجد لا يتجاوز الفروع إلى الأصول، وأن الفقه عنده مركز على مذهب مالك فإذا جئنا إلى حفيده في بداية المجتهد وجدنا منهجاً رائعاً يربط الأصول بالفروع ويورد المذاهب الكبرى بتعليلاتها ثم يبني عليها بالتمحيص والمقارنة، وإليك نصاً يبين ما قلنا، ومما الإطلاع عليه يظهر الفرق البعيد بين منهج الرجلين، وهذا النص الذي نورده هو في قسمة الغنائم والأراضي المفتوحة. يقول ابن رشد:

«اختلف الفقهاء فيما افتتحه المسلمون من الأرض عنوة. فذهب مالك إلى عدم قسمتها بل تجعل وقفاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين إلا أن يرى الإمام أن المصلحة تقتضي القسمة[2] وذهب الشافعي إلى أن الأرض غنيمة تقسم كما تقسم الغنائم[3] وقال أبو حنيفة الإمام بالتخيير بين أن يقسم، أو يتركها لأهلها الكفار مع ضرب الخراج عليهم فيها[4].

وسبب اختلافهم ما يظن من التعارض بين سورة الأنفال وسورة الحشر، فآية الأنفال تقتضي أن كل ما غنم يخمس، وهي قوله تعالى ـ واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وآية الحشر هي قوله تعالى ـ ما أفاء الله على رسوله، إلى قوله ـ والذين جاؤوا من بعدهم. . . . . ـ يفهم منها أن جميع الحاضرين والآتين شركاء في الفيء، حتى أن عمر قال في قوله تعالى ـ والذين جاؤوا من بعدهم ـ ما أرى هذه الآية إلا قد عمت الخلق، ولذلك لم تقسم الأرض التي افتتحت في أيامه عنوة من أرض العراق ومصر.

فمن رأى أن الآيتين متواردتان على معنى واحد، وأن آية الحشر مخصصة

---

(1) البيان والتحصيل: ج ٤ ورقة ٦٥ وجه.
(2) بداية المجتهد ج ١، ص ٣٢٤.
(3) أي تخمّس.
(4) المصدر نفسه.

لآية الأنفال، استثنى من ذلك الأرض[1] ومن رأى أن الآيتين ليستا متواردتين على معنى واحد، بل رأى أن آية الأنفال في الغنيمة[2] وآية الحشر في الفيء، وذهب إلى تخميس الأرض، سيما وأنه ثبت أنه ﷺ قسم خيبر بين الغزاة، والواجب عند هذا المذهب أن تقسم الأرض لعموم الكتاب، ولفعله ﷺ الذي يجري مجرى البيان للمجمل والعام[3] ومن رأى أن الإمام مخيّر بين القسمة وبين تركها لأهلها وضرب الخراج عليهم فيها، فإنما صار إلى ذلك احتجاجاً لفعله ﷺ حيث قسم بعض أرض خيبر بين الغزاة، وترك بعضها بيد أصحابها بالشطر، وأرسل ابن رواحة فقاسمهم»[4].

بعد أن يذكر المذاهب على هذا النحو يأخذ في تعقبها ونقدها، مستخدماً في ذلك مختلف الوسائل: من نصوص، ولغة، وقواعد أصولية. فيقول:

«وينبغي أن تعلم أن قول من قال: إن آية الفيء وآية الغنيمة محمولتان على الخيار، وإن آية الفيء ناسخة لآية الغنيمة أو مخصصة لها إنه قول ضعيف جداً[5] الا أن يكون اسم الفيء والغنيمة يدلان على معنى واحد. فإذا كان ذلك فالآيتان متعارضتان لأن آية الأنفال توجب التخميس، وآية الحشر توجب القسمة دون التخميس فوجب أن تكون إحداهما ناسخة للأخرى، أو يكون الإمام مخيراً بين التخميس وترك التخميس في جميع الأموال المغنومة. ويجب على مذهب من يريد أن يستنبط من الجمع بينهما ترك قسمة الأرض وقسمه ما عدا الأرض[6] وأن تكون كل واحدة من الآيتين مخصصة بعض ما في الأخرى أو ناسخة له، حتى تكون آية الأنفال خصصت من عموم آية الحشر ما عدا الأرضين فأوجبت فيها الخمس، وآية الحشر خصصت من آية الأنفال الأرض فلم توجب فيه خمساً وهذه دعوى[7] لا تصح إلا بدليل[8]».

ثم يجتهد ابن رشد بعد هذا النقد والتحليل فيرى أن ضعف هذه المذاهب

---

(١) هذا مستند مالك.

(٢) الأرض عنده غنيمة.

(٣) هذا المذهب هو مذهب الشافعي ومستنده.

(٤) مذهب أبي حنيفة وما استند إليه.

(٥) هو مذهب الشافعي.

(٦) وهو مذهب مالك كما قدمنا.

(٧) أي دعوى التخصيص.

(٨) بداية المجتهد: ج ١، ص ٣٢٥.

يرجع إلى الرغبة في الجمع بين الآيتين، أو نسخ إحداهما وإثبات الأخرى لما توهموه من تعارض، وأن الأولى هو فهم أن كل آية خاصة بحكم، فنقول:

«مع أن الظاهر من آية الحشر أنها تضمنت القول في نوع من الأموال مخالف في الحكم للنوع الذي تضمنته آية الأنفال. وذلك أن قوله تعالى فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب. هو تنبيه على العلة التي من أجلها لم يوجب حقاً خاصاً للجيش دون الناس، والقسمة بخلاف ذلك لأنها واجبة بالإيجاف[1]» وانظر إلى هذه البراعة في الإستنباط، فهو يستنبط علة ما ذهب إليه من النص نفسه استنباطاً عقلياً كان أقرب إلى فهم النص على حقيقته.

وهكذا نلمس بوضوح ان ابن رشد لم يتأثر بجده ـ وأنه كان في منهجه وأسلوبه أرقى من جده بكثير بالرغم من أن الجد هو المشتهر بالفقه، وأن ابنه اشتهر بالفلسفة، ولكنه استثمر ثقافته الفلسفية في الفقه، وسلك في كتابه ـ بداية المجتهد ـ منهج الفلسفة في المقارنة والنقد، والتعليل.

وكذلك عمدت إلى النظر في كتاب آخر لجده يدعى «المقدمات الممهدات»[2] فوجدت أنه ترتيب وتهذيب لمسائل مدونة، وذلك بإزالة التشويش والإضطراب من هذه المسائل، ووضعها مرتبة في أبواب الفقه المعروفة، مع الإشارة العابرة إلى بعض المذاهب المخالفة، والإستدلال لمذهب مالك، فلا يمكن أن يكون مصدراً لصاحبنا إلا من حيث مادة الفقه فقط، ذلك أن ابن رشد قصد إلى أصول المذاهب، وربطها بأصول التشريع عامة، فكان بعيداً عن التأليف في الفروع على مذهب مالك، ولذلك عبّر عن نيته في أنه سيضع كتاباً خاصاً بالفروع على مذهب مالك، واعتقد أنه لو وضع هذا الكتاب لكان بعيداً في منهجه عن منهج جده ولوضعه على نحو الأسلوب الذي وضع عليه كتابه ـ بداية المجتهد ـ وهو أن يربط فيه الفروع بأصول المذهب، لأنه عبر عن هذا المعنى، وذكر أنه إذا أتيح له تأليفه فسيرتّبه ترتيباً صناعياً، وهو يقصد بهذا المعنى وضع

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) هو أربعة أجزاء طُبع الجزء الأول والثاني منه بمصر، طبعة أولى، مطبعة دار السعادة ولم يذكر تاريخ الطبع.

الكتاب على منهج يمكن من الإجتهاد والفتوى، لأنه شرح ذلك في مناسبات عدّة، وإليك هذا النص الذي يعبر فيه عن نيته تلك.

«. . . وإن أنسأ الله[1] في العمر فسنضع كتاباً في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتباً ترتيباً صناعياً، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس حتى يكون به القارىء مجتهداً في مذهب مالك، لأن إحصاء جميع الروايات عندي شيء ينقطع العمر دونه»[2].

وهناك كتاب آخر كان ابن رشد يشير إلى صاحبه، وهو كتاب «الإشراف على مسائل الخلاف»[3] للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي المتوفى بمصر سنة ٤٢٢ هـ، ويبدو أن هذا الكتاب كان مصدراً من مصادر ابن رشد، إلا أن الإطلاع عليه يبين أن لصاحبه منهجاً يختلف تماماً عما كان لابن رشد في بداية المجتهد، وهذا المنهج ينحصر في المراحل التالية:

١ - يبدأ بتقرير المذهب المالكي في المسألة فيجعله هو الأصل، منطلقاً من أقوال مالك نفسه.

٢ - يورد أقوال أصحاب مالك الذين خالفوا إمامهم، إن كانت لهم أقوال مخالفة في الموضوع.

٣ - يشير إلى أهم المذاهب المخالفة في المسألة، مورداً الأقوال مجردة من الدليل.

٤ - يعود إلى المذهب المالكي فيستدل له على الخصم، ولا يتعرض لأدلة المخالفين. ويأتي بأكثر من دليل لتدعيم مذهب مالك، ومن هنا تتبين أن الكتاب موجه أساساً لتغليب المذهب المالكي، والإنتصار له، وجعله فوق غيره من المذاهب الأخرى ولعلّ تسميته - بالإشراف على مسائل الخلاف - تكشف عن غرض صاحبه، إذ أن الإشراف يقتضي المقام الأرفع.

---

(١) أي مدّ الله العمر. من النسيئة.

(٢) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٧٠ - آخر كتاب القذف.

(٣) طبع بتونس، طبعة أولى في جزأين، مطبعة الإرادة، ولم يذكر تاريخ الطبع.

فإذا جئنا إلى منهج ابن رشد نجده يسوّي بين المذاهب جميعاً، وينطلق منها جميعاً فيقول: «اتفق العلماء» أو «اتفق علماء الأمصار» أو «اختلف الفقهاء....».

ثم يعرض الأقوال كلها عرضاً متساوياً، ثم يبين دليل كل مذهب، ويعمد بعد ذلك إلى ذكر سبب الخلاف، وأخيراً يرجّح من المذاهب ما قوي دليله عنده، فإن تكافأت الأدلة في القوة أو في الضعف، اجتهد برأي خاص محاولاً الإستدلال له، أو ترك القارىء يختار لنفسه من هذه المذاهب ما يشاء.

ومن الأعلام الذين كان يشير ابن رشد إلى أقوالهم بكثرة ابن حزم الظاهري، الأندلس (٥٤٦ هـ) ولم يعتمده في المذهب الظاهري فحسب وإنما اعتمده في المذاهب الأخرى أيضاً، ذلك أن كتاب المحلى لابن حزم يعد موسوعة في فقه الخلاف، ولكني على يقين من أن ابن رشد وإن اعتمد عليه فيما ذكرت فإنه لم يتأثر به في المنهج الذي عالج به علم الخلاف، فابن حزم سلك منهجاً جدلياً تطغى عليه الحدّة، وتوتر المزاج، والتهجم على مخالفيه تهجماً يبلغ حدّ السباب والشتم، إلى جانب الإغراق في الحجاج، والمخاصمة، بينما ابن رشد يبدو لك رصيناً، مالكاً أمره، ملتزماً الموضوعية المطلقة، فلا يهاجم أحداً ولا ينتصر لمذهب، وإنما يمحّص الأدلة تمحيصاً عقلياً، وينتهي منها برأي يبينه على قناعة العقل والمنطق، وإليك نصاً من ابن حزم لتقف على ما قلناه.

«ولا يجزىء الوضوء إلا بنية الطهارة للصلاة فرضاً وتطوعاً، برهان ذلك الآية المذكورة[1] لأن الله تعالى لم يأمر فيها بالوضوء إلا للصلاة على عمومها، لم يخصّ تعالى صلاة ملء صلاة فلا يجوز تخصيصها، ولا يجزىء لغير ما أمر الله تعالى به. وقال أبو حنيفة: يجزىء الوضوء والغسل بلا نية، وبنية التبرد والتنظف كان حجتهم أن قالوا: إنما أمر بغسل جسمه أو هذه الأعضاء وقد فعل ما أمر به، وقالوا: قسنا ذلك على إزالة النجاسة فإنها تجزىء بلا نية، ومن قولهم إن التيمم لا يجزىء إلا بنية. وقال الحسن بن حيي: الوضوء والغسل والتيمم يجزىء كل ذلك

(١) هي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا...﴾ الآية (المائدة ـ آية ٦).

بلا نية . وقال أبو يوسف: إن انغمس جنب في بئر ليخرج دلوا منها لم يجزه ذلك من غسل الجنابة. وقال محمد بن الحسن: يجزيه من غسل الجنابة.

قال علي[1]: أما احتجامهم بأنه إنما أمر بغسل جسمه أو هذه الأعضاء. وقد فعل ما أمر فكذب. بل ما أمر إلا بغسلها بنية القصد إلى العمل الذي أمر الله تعالى به في ذلك الوجه، قال الله تعالى: وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين. فنفى أن يكون عز وجل أمرنا بشيء إلا بعبادته، مفردين له نياتنا بدينه الذي أمرنا به، نعم بهذا جميع أعمال الشريعة كلها[2]».

ثم يحتج بالحديث الوارد في النية بعد أن يذكر سنده كله فيقول:

«فهذا[3] أيضاً عموم لكل عمل، ولا يجوز أن يخص به بعض الأعمال دون بعض بالدعوى، وأما قياسهم ذلك على إزالة النجاسة فباطل، لأنه قياس، والقياس كله باطل، ثم لو كان القياس حقاً لكان هذا منه عين الباطل لوجوه منها أن يقال لهم: ليس قياسكم الوضوء والغسل على إزالة النجاسة بأولى من قياسكم ذلك على التيمم الذي هو وضوء في بعض الأحوال أيضاً وكما قستم التيمم على الوضوء في بعض الأحوال ـ وهو بلوغ المسح إلى المرفقين ـ فهلا قستم الوضوء على التيمم في أنه لا يجزىء كل واحد منهما إلا بنية لأن كليهما طهر للصلاة. فإن قالوا: إن الله تعالى قال: فتيمموا صعيداً طيباً ـ ولم يقل ذلك في الوضوء. قلنا: وكذلك قال تعالى ـ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا. . . . نصح أنه لا يجزىء ذلك الغسل إلا الصلاة بنص الآية. . . ». فظهر فساد احتجاجهم، وعظم تناقضهم[4]».

وهكذا يمضي ابن حزم في الرد على المذاهب الأخرى بهذه اللهجة الحادة، المتهجمة إن صح التعبير، وإذا قارنت ذلك بابن رشد تبين لك أن منهج ابن حزم منهج جدلي وإن منهج ابن رشد منهج التحليل الفلسفي الذي لا يردّ على

---

(١) هو ابن حزم فهو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم.
(٢) المحلى: ج ١، ص ٧٣.
(٣) إشارة إلى الحديث وهو قوله «إنما الأعمال بالنيات. . . » (أخرجه البخاري).
(٤) المرجع السابق ص ٧٤.

خصوم له، وإنما هو يبحث عن الأقرب إلى التعليل المنطقي، والمتماشي مع النصوص الشرعية في نفس الوقت، وسأورد نصاً له حول تحريم الخمر ومذاهب الفقهاء في ذلك، وقد اخترت هذا النص عن قصد لأنه من النصوص المنهجية التي تشيع من خلال الكتاب، وتكشف عن منهج ابن رشد كشفاً لا يحتاج إلى بيان.

يقول في تحريم الخمور والأنبذة، وأدلة الفقهاء في ذلك.

«وأما النبات الذي هو غذاء فكله حلال إلا الخمر وسائر الأنبذة المتخذة من العصارات التي تتخمر، ومن العسل نفسه، أما الخمر فإنهم اتفقوا على تحريم قليلها وكثيرها أعني التي هي من عصير العنب، وأما الأنبذة فإنهم اختلفوا في القليل منها الذي لا يسكر، وأجمعوا على أن المسكر منها حرام. فقال جمهور فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين: قليل الانبذة وكثيرها المسكرة حرام وقال العراقيون: إبراهيم النخعي من التابعين، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وشبرمة، وأبو حنيفة، وسائر فقهاء الكوفيين وأكثر علماء البصريين: إن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين»[1].

بعد أن يذكر المذاهب بين الإتفاق والإختلاف على هذا النحو ينتقل إلى عرض أدلتها فيقول:

«وسبب اختلافهم تعارض الأقيسة والآثار في هذا الباب. فللحجازيين في تثبيت مذهبهم طريقتان: الطريقة الأولى، الآثار الواردة في ذلك، والطريقة الثانية تسمية الأنبذة بأجمعها خمراً، فمن أشهر الآثار التي تمسك بها أهل الحجاز ما رواه مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة عبد الرحمان عن عائشة أنها قالت: سئل رسول الله ﷺ عن البتع[2] فقال: كل شراب أسكَرَ فهو حرام. أخرجه البخاري وقال يحيى بن معين: هذا أصح حديث روي عن النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم السكر. ومنها[3] أيضاً ما خرّجه مسلم عن ابن عمر أن النبي عليه الصلاة

---

(١) بداية المجتهد. ج ١، ص ٤٧١.

(٢) البتع هو نبيذ العسل، كان أهل اليمن يشربونه.

(٣) أي من أدلة الحجازيين.

والسلام قال: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام. فهذان حديثان صحيحان. أما الأول فاتفق الكل عليه، وأما الثاني فانفرد بتصحيحه مسلم. وخرّج الترمذي وأبو داود والنسائي عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: ما اسكر كثيره فقليله حرام. وهو نصّ في موضع الخلاف وأما الإستدلال الثاني[1] من أنّ الأنبذة كلها تسمى خمراً، فلهم في ذلك طريقتان[2]. إحداهما من جهة إثبات الأسماء بطريق الإشتقاق، والثانية من جهة السماع.

فأما من جهة الإشتقاق فإنهم قالوا: إنه معلوم عند أهل اللغة أن الخمر إنما سميت خمراً لمخامرتها العقل، فوجب لذلك أن ينطلق اسم الخمر لغة على كل ما خامر العقل[3] وأما الطريقة الثانية التي من جهة السماع فإنهم قالوا: إنه وإن لم يُسَلَّمْ لنا أن الأنبذة تسمى في اللغة خمراً شرعاً، واحتجوا في ذلك بحديث ابن عمر المتقدم، وبما روي أيضاً عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة، والعنبة. وما روي أيضاً عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إن من العنب خمراً، وإن من العسل خمراً، ومن الزبيب خمراً، ومن الحنطة خمراً، وأنا أنهاكم عن كل مسكر فهذه هي عمدة الحجازيين في تحريم الأنبذة.
وأما الكوفيون فإنهم تمسكوا لمذهبهم بظاهر قوله تعالى: ﴿**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً**﴾ وبآثار رووها في هذا الباب، وبالقياس المعنوي. أما احتجاجهم بالآية فإنهم قالوا: السكر هو المسكر، ولو كان محرم العين لما سماه الله رزقاً حسناً. وأما وبآثار التي اعتمدوها في هذا الباب فمن أشهرها عندهم حديث أبي عون الثقفي عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس عن النبي ﷺ. قال: حرّمت الخمر لعينها، والسكر من غيرها - وقالوا: هذا نص لا يحتمل التأويل[4]»..... وأما احتجاجهم من جهة النظر فإنهم قالوا: قد نصّ

---

(١) الاستدلال الأول من الآثار وقد بيّنه، والاستدلال الثاني من اللّغة، وكلاهما لأهل الحجاز كما ذكر.
(٢) أي في إثبات هذا الدليل اللغوي.
(٣) علّق ابن رشد على ذلك بأنّ هذه الطريقة من إثبات الأسماء فيها اختلاف بين الاصوليين وهي غير مرضية عند الخراسانيين، انظر بداية المجتهد ج ١، ص ٤٧٢.
(٤) بداية المجتهد ج ١، ص ٤٧٢.

القرآن الكريم أن علة التحريم في الخمر إنما هي الصد عن ذكر الله، ووقوع العداوة والبغضاء كما قال تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾[1] وهذه العلة توجد في القدر المسكر لا فيما دون ذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام إلا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها. قالوا: وهذا النوع من القياس يلحق بالنص، وهو القياس الذي ينبه الشرع على العلة فيه. وقال المتأخرون من أهل النظر حجة الحجازيين من طريق السمع أقوى، وحجة العراقيين من طريق القياس أظهر، وإذا كان هذا كما قالوا، فيرجع الخلاف إلى اختلافهم في تغليب الأثر على القياس أو تغليب القياس على الأثر إذا تعارضا، وهي مسألة مختلف فيها، لكن الحق أن الأثر إذا كان نصاً ثابتاً فالواجب أن يغلّب على القياس، وأما إذا كان ظاهر اللفظ محتملاً للتأويل فهنا يتردد النظر: هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ، أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس؟. وذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة، وقوة قياس من القياسات التي تقابلها، ولا يدرك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي، كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون[2].

وربما كان الذوقان على التساوي، ولذلك كثر الإختلاف في هذا النوع حتى قال كثير من الناس: كل مجتهد مصيب[3].

وقد تعمدت إيراد هذا النص على طوله حتى يظهر بوضوح الفرق الواسع بين منهج الرجلين فأنت ترى أن ابن رشد مهما أسرف في الطول، ومهما أورد من المذاهب المتعارضة، فإن بحثه فيها وفي أدلتها المتناقضة لا يخرجه عن الموضوعية العلمية، ولا ينصُر أيّ مذهب على آخر إلا إذا بدا له أنه أقوى دليلاً، وأقرب إلى الأصول وأنسب للنظر العقلي.

وخلاصة الفرق بين الرجلين أن ابن رشد يعلمك الإستدلال الفقهي،

---

(١) المائدة ـ آية ٩١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٧٣.

(٣) نفس المكان.

ويمحص لك الأدلة فتخرج من قراءته بالنظر الفقهي، وأما ابن حزم فيجرّك إلى التهجم، ويشيع فيك روح الجدل.

وإنني سأذهب في هذه المقارنات حتى أنتهي منها إلى حكم صحيح في شأن ما ذكره المترجمون لابن رشد من أن كتابه بداية المجتهد لم يسبق إليه، وقد تبينّا إلى حد الآن أنه لم يتأثر بجده ولا بالقاضي عبد الوهاب، ولا بابن حزم، وهو يذكر مصادر أخرى غير هذه سأتتبعها بالبحث والمقارنة، ومن ذلك أنه يذكر الاستذكار لابن عبد البر[1] وبالبحث عن الاستذكار وجدت أنه شرح لكتاب ـ الموطأ ـ وهو مختصر لشرح آخر مطوّل سماه التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد[2].

ومن ثمة تبينت أن هذا الكتاب ليس في فقه الخلاف، وإنما هو في الحديث وفقه مالك. وإذا كان ابن رشد قد اعتمده فإنما اعتمده من حيث أنه مادة للفقه المالكي لا غير، ونحن نبحث عن مصادره في فقه الخلاف لأن الكتاب مؤلف في هذا الفن من الفقه، فنمر إذنْ إلى كتاب آخر يشبه كتاب الإستيعاب لابن عبد البر من حيث أنه شرح للموطأ، ولكن صاحبه وسع فيه للمذاهب فكان من أشهر كتب الخلاف. وأعني بـه المنتقى لابي الوليد الباجي[3] والباجي هو الذي ذكر ابن خلدون أنه أحد رجلين أدْخَلاَ علم الخلاف إلى الأندلس، وقد مر ذكر ذلك. أما كتابه المشار إليه فإن الفقهاء يعدونه من الكتب المعتمدة في الفتوى، ومنهم من يقرنه بالمدونة في ناحية استيعابه لأقوال مالك[4] وكثيراً ما ذكره ابن رشد مما يدل على أنه كان من مصادره الأساسية، ولكن بالرجوع إلى هذا الكتاب تبين لي أن صاحبه صبّ الأقوال والمذاهب صباً، دون ترتيب، ولا تنسيق، فهو بالنسبة لكتاب ابن رشد كالمادة الخام، التي لم تدخل عالم السبك والصناعة، والتهذيب، وأن

---

(١) هو عمر بن عبد البر يوسف بن عبد الله القرطبي تُوفيّ سنة ٤٦٣ هـ، وكان يُلَقَّبُ بحافظ المغرب مقابلة له مع نظيره حافظ المشرق الخطيب البغدادي.

(٢) حاجّي خليفة: كشف الظنون ج ٢، ص ١٩٠٧.

(٣) هو أبو الوليد سليمان بن خلف، الباجي، الأندلسي. توفي سنة ٤٧٤ هـ.

(٤) الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج ٢، ص ٤٣٣.

ابن رشد حوّل هذه المادة الخام إلى مادة مصنوعة إن صح التشبيه ومعنى ذلك أن ابن رشد أخذ هذه المادة الفقهية المكدسة، المضطربة، وأدخل عليها المنهجية، وصنفها، ورتبها فأظهر المتفق عليه، والمختلف فيه، وأدلة الخلاف، وأسبابه، وإليك نصاً في النية من كتاب المنتقى لتتبين ما قلت.

بعد أن ذكر المؤلف حديثاً في بيان الوضوء، أخذ يبين الفرض الأول وهو - النية - فقال: «وقوله - فافرغ على يده - لا يخلو وضوء عبد الله بن زيد هذا أن ينوي به مع التعليم استباحة عبادة أو لا ينوي به غير التعليم. فإن كان نوى به استباحة عبادة، فإنه يستبيح به الصلاة وغيرها، وإن لم يرد به إلا التعليم فإنه لا يستبيح به صلاة ولا غيرها، وكذلك من نوى بوضوئه تعلم الوضوء وهو في العتبية عن ابن القاسم، وروي عن سفيان الثوري أنه قال: من علّم غيره الوضوء أجزاه ومن علمه التيمم لم يجزه حتى ينويه لنفسه، وهذا مبني على أن التيمم يفتقر إلى النية دون الوضوء، وما قدمناه عن ابن القاسم مبني على افتقار الوضوء إلى النية[1] ثم يطيل ويستطرد، ويعود من جديد إلى نفس المسألة فيقول:

«وقوله عز وجل فاغسلوا وجوهكم قال القاضي أبو محمد[2] معناه فاغسلوا وجوهكم للصلاة، وذلك دليل على اعتبار النية في الطهارة، وإلى ذلك ذهب مالك والشافعي، وجمهور الفقهاء، والدليل على ما نقوله، الآية المتقدمة، ومن جهة السنة قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لامرىء ما نوى. وهذا ما لم ينو الوضوء فلم يكن له، ودليلنا من جهة القياس أن هذه طهارة تتعدى محل موجبها من جسم المكلف فافتقرت إلى النية، أصل ذلك التيمم»[3].

فنحن نرى في المنتقى مادة الفقه مكدّسة، تكديساً، ويُسيطر على الأسلوب، الإضطراب والتقطيع والاختلاط في الأقوال حتى أنه يذكر مجتهدي الفروع في المذهب قبل أئمة المذاهب وأصحاب الإجتهاد المطلق، ولعله لهذا

---

(١) أبو الوليد الباجي: المنتقى ج ١، ص ٣٤.

(٢) هو أبو محمد عبد الله محمد البطليوسي، من أوائل الشارحين للموطأ، انظر كشف الظنون، المجلد الثاني ص ١٩٠٧.

(٣) المرجع السابق ص ٤٩.

الإختلاط والإضطراب شبّهوه بالمدوّنة، وقد كانوا يسمونها ـ المختلطة ـ لعدم تبويبها تبويباً محكماً، ولاضطراب مسائلها بين الأبواب.

ونمر إلى مصدر آخر من مصادر ابن رشد وهو كتاب ـ الوجيز ـ للغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وأظن أن ابن رشد قد اعتمد هذا الكتاب، في مذهب الشافعي وأصحابه، كما اعتمده في ناحية واحدة منهجية هي ردّ الفروع المشتقّة إلى الأصول والقواعد، وقد نصّ الغزالي نفسه على منهجه هذا في مقدمة كتابه المشار إليه فقال:

وغيّبت فيها[١] الفروع الشوارد تحت معاقد القواعد»[٢].

ويقول ابن رشد في هذا المعنى بالذات الذي تأثر فيه الغزالي في الوجيز «ونحن نذكر المنطوق به في الشرع وما يتعلق به من الفقه، ثم نذكر بعد ذلك من المسكوت عنه ما اشتهر الخلاف فيه بين فقهاء الأمصار ليكون كالقانون في نفس الفقه، أعني في رد الفروع إلى الأصول»[٣].

وأما عدا ذلك فإن ابن رشد يكون قد تأثر بالغزالي تأثراً عكسياً، فالغزالي قد عمد إلى تقنين الفقه، والإقتصار منه على ظاهر مذهب الشافعي، وأقوال صاحبه المزني، والإقتصار في المذاهب الأخرى على مذهب مالك وأبي حنيفة، وينص على هذا فيقول:

«واكتفيت من نقل المذاهب والوجوه البعيدة بنقل الظاهر من مذهب الإمام الشافعي المطلبي رحمه الله، ثم عرفتك مذهب مالك وأبي حنيفة والمزني.... كل ذلك حذراً من الأطناب، وتنحية للقشري عن اللباب»[٤].

وعمد الغزالي إلى ذلك غلقاً لباب الإجتهاد، ودعوة للناس إلى تقليد أرباب مذاهبهم لأن البدع شاعت، وأصحاب السلطان غلبتهم شهواتهم على الحق

---

(١) الضمير يعود على كلمة الفاظ ـ فقد ذكر أنه صاغ مسائل الكتاب في الفاظ مدققة.

(٢) مقدمة كتاب الوجيز ج ١، ص ٢.

(٣) بداية المجتهد ج ٢، ص ١٢٣.

(٤) الوجيز ج ١، ص ٢، ٣.

فأصبحوا يلتمسون من الشرع فتاوى لخروجهم عنه، واتباع أهوائهم. ونجاة الفقهاء من إخضاع الدين للبدع أن يلتزم كل منهم مذهب إمامه، وكبار المجتهدين في ذلك المذهب ولا يفتي بأقواله.

أما ابن رشد فإنه عاكس هذا الإتجاه[1]، ودعا إلى فتح باب الإجتهاد، ونبذ التقليد فحشر في كتابه المذاهب من كل لون، ولم يقتصره على الأربعة المشهورة، ثم فتح للنظر العقلي آفاقاً واسعة ليُجرِئ الفقهاء على الإجتهاد، ومن هنا اطلق على كتابه لفظ الإجتهاد، منبهاً من طَرقٍ خفي إلى أنه دعوة لذلك، ومران عليه، فسماه ـ بداية المجتهد ـ وسيأتي بيان هذه النقطة مفصلة عند الحديث عن مقصد ابن رشد من تأليف كتابه.

هذه أهم كتب الخلاف التي ذكرها أو ذكر أقوال أصحابها ابن رشد نفسه استخلصتها من كتابه، وقارنته بها، لكن بقي كتاب آخر يعدّ من أهم كتب الخلاف وأوسعها على الإطلاق وهو ـ المغني ـ لابن قدامة الحنبلي، فأيهما تأثر بصاحبه؟

إن التأثر أو التأثير منعدم في نظري ـ بين الرجلين، وأرجح أن كلاً منهما لا يعرف الآخر، ولا يعرف عن كتابته في الفقه شيئاً، ذلك أنهما متعاصران تقريباً، فابن رشد ولد سنة ٥٢٠ هـ وتوفي سنة ٥٩٥ هـ، كما بينا، وابن قدامة ولد سنة ٥٤١ هـ وتوفي سنة ٦٢٠ هـ، وكان أحدهما بالأندلس، وكان الآخر بالمشرق، فقد نشأ ببيت المقدس وعاش بدمشق، فكلاهما من رجال القرن السادس، وقد كانا يكتبان ويصنفان في فترة واحدة أو متقاربة، فلم تكن هناك فسحة من الزمن تمكن من اطلاع أحدهما على ما يكتب الآخر.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن غاية كل منهما من كتابه تختلف عن غاية الآخر. كانت غاية ابن رشد فسح المجال للإجتهاد، فأدخل عنصر العقل، وتوسع فيه فكان يجتهد أو يرجح على أسس عقلية، غير منتصر لمذهب معيّن، بما في ذلك مذهب مالك الذي كان سائداً بالأندلس، فقد كان ابن رشد يعامله على قدم المساواة مع المذاهب الأخرى، إذ يرجّح أحياناً قولاً لمذهب مغمور على قول

---

(١) محمد الفاضل بن عاشور: محاضرة مخطوطة. أُلقيت بالكلية الزيتونية بتونس سنة ١٩٦٧.

مالك نفسه، أما ابن قدامة فإنه وإن كان من أصحاب الخلاف بأتم معنى الكلمة إلا أنه ينتصر لمذهب إمامه أحمد بن حنبل ويرجّحه على المذاهب الأخرى، ولكنه كان موضوعياً فلا يتهجم على المخالفين، وهذا ما يميزه عن ابن حزم في المحلّى. يقول الشيخ محمد رشيد رضا:

«فهو يذكر أقوال علماء الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار المشهورين كالأئمة المتبوعين، ويحكي أدلة كل منهم، وإذا رجح مذهب الحنابلة في كثير من المسائل فهو لا ينتقص غيرهم»[1].

وإذا رجعنا إلى المغني نفسه وجدنا أن الإحتجاج بالآثار هو الغالب عليه، وسأنقل لك نصاً في الموضوع الذي نقلت فيه نصاً لأبي الوليد الباجي وهو - النية - كما أنقل نصا لابن رشد في الموضوع نفسه، وأنا أتعمّد ذلك، لأن مسألة النية تكاد تكون مسألة موقوفة على الأثر، وأنه لا مجال لخوض العقل فيها، فهي صالحة لأن تبرز لنا منهج الأثر بكل خصائصه، كما أنها امتحان لابن رشد الذي يميل إلى النظر ويُغلبه في التعليل، لنرى هل يستطيع أن يجيل النظر فيما لا مجال للنظر فيه.

يقول ابن قدامة:

«والنية، القصد. يقال: نواك الله بخير، أي قصدك به، ونويت السفر، أي قصدته وعزمت عليه، والنية من شراط الطهارة للأحداث كلها: لا يصح وضوء، ولا غسل، ولا تيمم إلا بها، وروي ذلك عن علي رضي الله عنه. وبه قال ربيعة ومالك والشافعي والليث واسحاق، وأبو عبدة، وابن المنذر. وقال الثوري وأصحاب الرأي: لا تشترط النية في طهارة الماء، وإنما تشترط في التيمم لأن الله تعالى قال: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية - فقد ذكر الشرائط ولم يذكر النية، ولو كانت شرطاً لذكرها[2]، ولأن مقتضى الأمر حصول الأجزاء بفعل المأمورية، فتقتضي الآية حصول الأجزاء بما تضمنته، ولأنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كغسل النجاسة[3].

---

(١) مقدمة كتاب المغني. ج ١، ص ١٥.

(٢) هذا احتجاجهم بالنص، فهم يقفون عند الظاهر.

(٣) وهذا احتجاجهم بالنظر.

ولنا ما روى عمر عن النبي ﷺ، قال: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى ـ متفق عليه ـ فنفى أن يكون له عمل شرعي بدون نية، ولأنها طهارة عن حدث فلم تصح بغير نية، والآية حجة لنا، فإن قوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلو وجوهكم﴾، أي للصلاة، كما يقال: إذا القيت الأمير فترجَّلْ، أي له. وإذا رأيت الأسد فاحذر، أي منه»[1].

فإننا نلاحظ أنه يناقش المخالفين، ويرد عليهم، ولا يخرج في مناقشاته، وردوده عن النصوص والآثار. ثم يأخذ أدلتهم العقلية الأخرى، ويرد عليها دليلاً دليلاً بأدلة توهمك لأول مرة أنها عقلية، ولكنها مستمدة من النص أساساً. وإليك الشواهد على ذلك.

«وقولهم[2] ذكر كل الشرائط[3] ولم يذكر النية. قلنا: إنما ذكر أركان الوضوء وبيّن النبي ﷺ شرطه كآية التيمم[4].

قولهم: مقتضى الأمر حصول الأجزاء قلنا: بل مقتضاه وجوب الفعل وهو واجب، فاشترط لصحته شرط آخر بدليل التيمم[5] وقولهم: إنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كغسل النجاسة قلنا: إنها عبادة، والعبادة لا تكون إلا منوية، لأنها قربة إلى الله تعالى وطاعة له، وامتثال لأمره، ولا يحصل ذلك بغير نية[6]».

فنحن نلاحظ أنه وإن كان كتابه موسوعة للفقه شمل مذاهب المسلمين كافة كما يقول الشيخ محمد رشيد رضا إلا أن منهجه فيه كان منهجاً أثرياً، وهو منهج المحدثين، وخلاصة منهجه هذا أنه يورد المسألة وحكمها على المذهب الحنبلي، ثم يورد مذاهب السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الأمصار، ثم يورد مذاهب المخالفين وأدلتهم، وبعد ذلك يثني عليهم بالرد اعتماداً على الآثار والنصوص

---

(١) المغني ج ١، ص ١١٠، ١١١.

(٢) أي قول أصحاب الرأي الذين جوّزوا الطهارة للعبادة بغير نية.

(٣) يعنون الله تعالى في قوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا...﴾.

(٤) يحتج عليهم بالسنة.

(٥) احتجاج بالقياس على مُقْتَضى النص في التيمم. فالقياسات لا تخرج عنده عن الآثار والنصوص.

(٦) المرجع السابق.

وقواعد أصول الفقه. ولا يخرج في تقريره للمسائل والإحتجاج لها عن الآثار وما يتصل بها من لغة، وقواعد أصولية، فمنهجه أثريّ خالص، لا لقاء له مع منهج ابن رشد الذي ينزع فيه منزعاً فلسفياً، ويريد أن يحكم العقل حتى فيما يبدو أنه لا مجال للعقل فيه كمسألة النية، فحتى الذين قالوا بعدم فرضيتها من أهل الرأي قد احتجوا لذلك بالنص، وبأدلة منطقية لا محالة، ولكن منطلقها النص، وانظر إلى ابن رشد كيف يعالج المسألة نفسها فيقول: المسألة الأولى من الشروط. اختلف علماء الأمصار: هل النية شرط في صحة الوضوء أم لا؟ بعد اتفاقهم على اشتراط النية في العبادات لقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[1] ـ ولقوله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات . . . . الحديث المشهور.

فذهب فريق منهم إلى أنها شرط، وهو مذهب الشافعي، ومالك، وأحمد، وأبي ثور، وداود.

وذهب فريق آخر إلى أنها ليست بشرط، وهو مذهب أبي حنيفة والثوري. وسبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة ـ أعني غير معقولة المعنى وإنما يقصد بها القربة فقط كالصلاة وغيرها ـ وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى نية، والوضوء فيه شبه بين العبادتين ولذلك وقع الخلاف فيه وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة»[2].

بعد أن يقرّر المسألة على هذا النحو من التقرير الموضوعي الرصين الذي لا ينتصر فيه لمذهب معين، يجتهد هو اجتهاداً عقلياً محضاً يستمده من الحكمة والمعقولية، ويوفّق فيه بين هذه المذاهب المتعارضة فيقول: «والفقه أن ينظر بأيها هو أقوى شبها فيلحق به»[3].

ومعنى ذلك أن المتوضيء إذا توضأ لمجردُ النظافة فلا نية عليه، وإذا توضأ

---

(١) البينة ـ آية ٦.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٦.

(٣) نفس المكان.

للعبادة وجبت عليه النية، وليس في نظري أحسن من هذا الكلام، ولا أقرب منه للتعقل، وهو في اجتهادة هذا يلمز المذاهب كلها. ويوجه إليها أعنف النقد بقوله في أول كلامه «والفقه» ومعنى ذلك أنها لم تدرك الفقه الحق لهذه المسألة، وتاه بها الجدل عن النظر الصحيح.

ولعل هذا المنزع الذي يتخذه في أكثر اجتهاداته وترجيحاته من خلال الكتاب كله، فيوفق فيه بين مختلف المذاهب برأي قوي ، إنما يتأثر فيه بثقافته الفلسفية، ونزعته التوفيقية بين الدين والفلسفة، تلك النزعة التي سأفرد لها بحثاً خاصاً وأبيّن صلتها بمنهجه في الفقه.

والآن بعد أن تبينا من خلال المقارنة بالنصوص بين ابن رشد وأهم مصادره في فقه الخلاف ـ وهو الفقه الذي ألف فيه كتابه ـ أنَّ منهجه يختلف عنها جميعاً، نريد أن نقف على هذا المنهج. فما هو؟ وما هي أسسه؟

منهجه في الفقه

عرف الناس ابن رشد فقيهاً من خلال كتابه ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ وإن كان الف كتباً أخرى في الفقه أشرنا إلى بعضها، ولكن أهم كتبه الفقهية كتابه هذا الذي ندرسه، وقد نوّه به كل من اطلع عليه، حتى إن ابن الآبار يجعله قصة فيما أُلِّفَ من كتب الفقه فيقول:

«وله تصانيف جليلة الفائدة منها كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، أعطى فيه أسباب الخلاف، وعلّل فوجَّه فأفاد وأمتع به ولا يُعْلَمُ في فنه أمتَعُ منه ولا أحسن مساقاً»[1].

وابن الابار معجب بمنهج التأليف كما يتضح من كلامه، والواقع أن ابن رشد سلك منهجاً فريداً تسيطر فيه النزعة العقلية، وهو متأثر في ذلك بدراساته في الفلسفة والمنطق، فلا يكاد يُفلت منه حكم دون تعليل، ويلتمس العلل المعقولة حتى بالنسبة للمسائل التي يرى الفقهاء أنها غير معقولة المعنى[2] وَإذا جِئْنَا نتتبَّعُ منهجه من خلال كتابه وجدناه يقوم على الأسس التالية:

أ ـ يورد المسألة الفقهية مفصَّلة وفي أسلوب واضح لا تعقيد فيه، ثم يورد دليلها من الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس. وإذا كانت محل اتفاق بين الفقهاء فإنه ينص على ذلك فيقول: «اتفق العلماء....» أو «اتفق علماء الأمصار....» أو «اتفقوا....» أو «اتفق الفقهاء......»[3].

---

(١) التكملة ج ١، ص ٢٧١ وقارن أيضاً بابن أبي أصيبعة ج ٣، ص ١٢٥، وما بعدها.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ١٦.

(٣) صفحات مختلفة من بداية المجتهد.

ب ـ إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء أورده، ثم يورد سببه، ودليل كل مذهب فيما ذهب اليه بادئاً في ذلك بالمذاهب المشهورة، ولا يترك أوجه الخلاف حتى بين الفقهاء المجتهدين في المذهب، كما أن يتعرّض للمذاهب الأخرى بما في ذلك المذاهب المنقرضة، ولعلّه يرمي من وراء ذلك إلى توسيع مجال النظر، لأن القصد من تأليف الكتاب إنما هو فتح باب الإجتهاد، ونبذ التقليد.

ج ـ يأتي في هذه المرحلة دوره هو ويتلخص فيما يلي:

١ ـ لا يقبل من تلك المذاهب التي يعرضها قولاً إلا بدليل، من ذلك مسألة الحكمين اللذين يُبعثان للإصلاح بين الزوجين: فقد ذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى أن مهمتهما تقتصر على الإصلاح، وأنه ليس لهما أن يفرقا بين الزوجين إلا بإذن الزوج، وخالف مالك فقال: لهما أنْ يجمعا وأن يفرقا. ومعنى ذلك أن لهما أن يحكما بالطلاق دون إذن الزوج[١].

فردّ ابن رشد مذهب مالك قائلاً: «والأصل أن الطلاق بيد الرجل إلا أن يقوم الدليل على غير ذلك»[٢].

وهذا الإتجاه يعبر عما كان يتحلى به ابن رشد من نزعة علمية في منهجه، تلك النزعة التي كانت شائعة بين علماء المسلمين. يقول المستشرق الألماني روزنتال: «فكانوا يقولون[٣]: لا ينبغي للعالم أن يبدي رأياً لا يستطيع إثباته بالأدلة»[٤].

وتبلغ هذه النزعة بابن رشد حدّاً لا يردّ معه أقوال أصحاب المذاهب فحسب، بل يردّ اجتهادات الصحابة أيضاً إن لم يقم عليهما دليل، من ذلك مسألة النكاح في العدّة، فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز النكاح فيها، ولكنّهم اختلفوا فيما يترتّب على ذلك إن وقع، فذهب مالك إلى أنّه يتأبّدُ تحريمها عليه بعد أن يُفرّق بينهما.

---

(١) بداية المجتهد ج ٢، ص ٨١.

(٢) نفس المكان.

(٣) يعني بذلك علماء الإسلام.

(٤) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ص ١٤٥ ترجمة أنيس فريحة.

وذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى أنه يُفرقُ بينهما حتى تنقضي العدة، وله أن يتزوجها بعد ذلك، ودليل مالك هو ما قضى به عمر بن الخطاب رضي الله عنه من التفريق بين طليحة الأسدية وزوجها راشد الثقفي مع تأبيد التحريم[1]. فردّ ابن رشد اجتهاد عمر الذي استند إليه مالك، قائلاً.

«والأصل أنّها لا تحرم حتى يقوم على ذلك دليل من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة»[2].

بل أنه أحياناً يرجّح مذهباً واحداً على ما يذهب إليه الجمهور إذا رأى أن دليل ذلك المذهب أقوى، ومن أمثلة ذلك اختلاف الفقهاء فيما يترتب على تكول المرأة في اللعان فقال الشافعي، ومالك وأحمد، والجمهور بحدها رجماً إنْ دخل بها الزوج، وجلداً إنْ وقع اللعان قبل الدخول[3].

وذهب أبو حنيفة إلى أنها تُحْبَسُ حتى تلاعن، ودليل أبي حنيفة هو أنه لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، أو كفر بعد إيمان، أو قتل نفس بغير نفس. فسفك الدم بمجرد النكول، تردّه الأصول، وإذا كان كثير من الفقهاء لا يوجبون غُرم المال بالنكول فكان الأحرى أن لا يجب به سفك الدماء[4] ثم إن قاعدة الدماء مبناها في الشرع أنها لا تراق إلا بالبيّنة العادلة أو الإعتراف، والنكول ليس اعترافاً[5] عقّب ابن رشد على ذلك فقال: «فأبو حنيفة في هذه المسألة أولى بالصواب أن شاء الله»[6].

والمذهب العسير عند ابن رشد هو المذهب الذي ضَعُفَ دليله[7]، وأقوى الأدلة عنده هو النص من كتاب أو سنة، ويليه الإجماع، ومن النصوص يتخذ قواعد يحتكم إليها في قبول أو رفض اجتهادات الفقهاء حتى ولو كانوا أئمة.*واستمعْ إلى هذه المسألة التي يردّ فيها قول مالك استناداً على قاعدة يستخلصها من نصٍ.

---

(1) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٩.
(2) نفس المكان.
(3) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(4) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه، ص ٧٩.

وهي مسألة من أسلم وترك ولده وزوجه وماله بدار الحرب وهاجر إلى دار الإسلام، هل يكون لما تركه حُرْمة بحيث لا يجوز للمسلمين الإستيلاء على ما ترك ذلك الرجل بدار الحرب إذا فتحوها.

ذهب مالك إلى أن الحرمة للزوجة والولد فقط، وأما المال فلا حرمة له ويجوز للمسلمين أن يتملّكوه.

أنكر ابن رشد هذا الإجتهاد من مالك، باعتباره مخالفاً لقاعدة مستمدة من نص شرعي، وهذه القاعدة هي أن المُبيح للمال هو الكفر وأنّ العاصم له هو الإسلام[1]، والنص الذي أسْتُخْرِجَتْ منه هذه القاعدة هو قوله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله، فإن قالوها عَصَموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها.

يقول ابن رشد في ذلك: «فمن زعم أنّ ههنا مبيحاً للمال غير الكفر من تملّك عدوٍّ أو غيره فعليه الدّليل، وليس ههنا دليل تُعَارَضُ به هذه القاعدة»[2].

وإذ انعدم الدليل وكانت آراء الفقهاء لا تستند على شيء فإن ابن رشد يضرب عنها صَفْحاً، وَيُعَدُّ الأمْر مسكوتاً عنه في الشرع، والمسكوتُ عنه، معفو عنه، من ذلك آختلافهم في الوقت الذي يستحب فيه القيام للصلاة، فبعضهم قال: هو أولُ الإقامة، وبعضهم قال: عند قوله ـ قد قامت الصلاة وبعضهم قال: عند قوله ـ حيّ على الفلاح ـ ومنهم من قيّد ذلك بظهور الإمام.

بعد أن أورد ابن رشد هذه المسألة ومذاهب الفقهاء فيها قال: «فالمسألة باقية على أصلها المَعْفُوّ عنه، أعني انه ليس فيها شرع وأنه متى قام كل فحسن»[3].

٢ ـ ردّ الفروع إلى الأصول: هذه هي القاعدة الثانية من قواعد المنهج الذي اتخذه ابن رشد في كتابه، وهي ردّ الفروع إلى الأصول، والواقع إنّ هذه القاعدة

---

(١) بداية المجتهد ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

هي المسيطرة على منهج الكتاب كله، فلا تمرّ أيُّ مسألة ألا ويردّها إلى أصلها من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، أو غير ذلك من الأدلة الفرعية، سواء كانت من المسائل المُتّفق عليها أو المختلف فيها. وهو يريد أنْ تكون تلك المسائل بمثابة القواعد التي يمكن القياس عليها، والإستعانة بها في الإجتهاد والإستنباط، لأنها مستمدة من أصول ثابتة، فتكون في قوتها بمثابة تلك الأصول، وفي هذا يقول:

«ونحن نذكر من هذه المسائل ما اشتهر الخلاف فيه بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصاً عمن تقدمه أو فيما لم يقف على نص فيه لغيره»[١].

ومن هنا نتبين حقيقة بالغة الأهمية وهي أن ابن رشد كان ينظر إلى المذاهب الفقهية كلها على أنها روافد لشريعة واحدة، وأن الفقيه له أن يأخذ من كل المذاهب، دون التقيد بمذهب معين، وهذا الإتجاه بعينه هو الذي أخذت به التقنيات الإسلامية الحديثة[٢] منذ صدور مجلة الأحكام العدلية العثمانية[٣].

فالمذهب الحنفي وإن كان المذهب الرسمي للخلافة العثمانية، إلا أنها لما أصدرت المجلة المذكورة أخذت عن باقي المذاهب الأخرى كالمذهب المالكي فيما يتعلق بالتفرقة القضائية بين الزوجين عند ظهور الشقاق الذي لا يزيله الصلح، وكالمذهب الشافعي في القول ببطلان طلاق السكران[٤] والمكره[٥][٦] وسارت في هذا الإتجاه كثير من البلاد العربية في قوانينها الجديدة المتعلقة بالأحوال الشخصية، فأخذ بعضها بالمذهب الظاهري فيما يتعلق بالوصية الواجبة، وأخذ بعضها كثيراً من المسائل عن المذهب الجعفري[٧] وقد قرر المؤتمر الأول لمجمع

---

(١) المصدر نفسه ج ٢، ص ١٤٥.

(٢) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٥٣.

(٣) صدرت هذه المجلة سنة ١٨٧٦.

(٤) وهو مذهب الظاهرية أيضاً، ومال إليه بعض المالكية في السكران المطبق مثل ابن رشد الجدّ.

(٥) الصواب أنه مذهب مالك.

(٦) صبحي المحمصاني. المرجع السابق، ص ٥٤.

(٧) نفس المكان.

البحوث الإسلامية الذي انعقد في مارس سنة ١٩٦٣ السير في هذا الإتجاه، واعلن المؤتمرون أن لا سبيل لمراعاة المصالح، ومواجهة الحوادث المتجددة إلا باعتبار المذاهب الفقهية فروعاً لشريعة واحدة هي الشريعة الإسلامية، بحيث تكون كلها مَعيناً للاستمداد ما يفي بحاجاتنا[١]، ومن قبل ذلك تبنى الإمام محمد عبده نظرة ابن رشد هذه وعبّر عنها في الوقائع المصرية بقوله: «لن يستطيع شعب إسلامي أن يتحمّل أثقال تقليد المقلدين لمذهب واحد، ولا أنْ يجعل الناسُ مصالِحَهُم الزوجية والمنزلية والعائلية منوطةً بكتب مذهب واحد في عسره ويسره»[٢].

وهذا ما ذهب إليه ابن رشد تماماً، وكثير من الناس يتوهمون أن كتابة - بداية المجتهد - في الفقه المالكي، مع أنه في واقعه كتاب يتناول الشرع الإسلامي كله بجميع مذاهبه، وابن رشد نفسه هو الذي يصرح بذلك، ويعلن أنه لم يؤلف كتابه في فقه المذهب، وإنما ألّفه في قواعد الفقه العامة بأصولها. وهذا نص ما يقول:

«وليس قصدنا تفصيل المذهب ولا تخريجه، وإنما الغرض الإشارة إلى قواعد المسائل وأصولها»[٣].

وقد عبر ابن رشد صراحة عن نقده للمذهب المالكي من هذه الناحية، وهي أنه مذهب تتكدس فيه الفروع التي صَعُب على بعض العلماء إرجاعها إلى أصول ثابتة، فقال:

«والظاهر من مذهبه أنه ليس في ذلك قانون من قوله حتى ينحصر فيه أقواله فيها، وقد رام حصرها الباجي في المنتقى»[٤]. ويبدو أن الباجي لم يستطع ذلك لأن ابن رشد يعلل هذا التشتت للفروع في مذهب مالك بطريقة مالك نفسها في الفتوى فيقول:

---

(١) علي الخفيف: مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ص ٢٣٩ - عدد فبراير ١٩٧١.

(٢) مجلة الوقائع المصرية، نقله صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص ٥١.

(٣) بداية المجتهد ج ١، ص ١٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨.

«وسبب العسر أن الإنسان إذا سئل عن أشياء متشابهة في أوقات مختلفة ولم يكن عنده قانون يعمل عليه في تمييزها إلا ما يعطيه بادي النظر في الحال، جاوب فيها بجوابات مختلفة، فإذا جاء بعده أحد فرام أن يُجري تلك الأجوبة على قانون واحد، وأصل واحد، عسر ذلك عليه»[١].

بقي أن نبين طريقة صاحبنا في ربط الفروع بالأصول التي جرى عليها في الكتاب كله. وإليك هذا النص مثلاً على ذلك، وهو من باب الذكاة، وقد اخترته لأنه يمثل هذه الناحية من منهجه بجميع جوانبها.

«أجمع العلماء على أن كلّ ما انهر الدم، وفرى الأوداج من حديد أو صخر أو عود أو قضيب، أن التذكية فيه جائزة[٢] واختلفوا في ثلاثة: في السن، والظفر، والعظم، فمن الناس من أجاز التذكية بالعظم ومنعها بالسن والظفر. والذين منعوها بالسّن والظفر منهم من فرّق بين أن يكونا منزوعين أولاً، فأجاز التذكية بالمنزوعين، ومنهم من كَرِه ذلك فقط.

ولا خلاف في مذهب مالك أنّ الذكاة بالعظم جائزة إذا أنهر الدم، واختلف في السن والظفر على الأقاويل الثلاثة: أعني المنع مطلقاً، والكراهية فقط، والتفريق بين الإتصال والإنفصال[٣].

وسبب اختلافهم، اختلافهم في مفهوم النهي الوارد في قوله ﷺ في حديث رافع بن خَدَيج وفيه قال: يا رسول الله، إنّا لاقو العدوّ غداً، وليس معنا مُدى، فنذبح بالقصب؟

فقال ﷺ: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه نَكُلْ، ليس السن والظفر.

فمن الفقهاء من فهم أنّ النهي سببه أنّ هذه الأشياء لا تنهر الدم غالباً، ومنهم من فهم أن النهي يدل على فساد المنهى عنه، ومنهم من اعتقد أنّه غير دالّ على فساد المنهى عنه[٤]. وذهب آخرون إلى أن النهي على وجه الكراهة لا

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٢.

(٣) نفس المكان.

(٤) المصدر نفسه ج ١، ص ٣٦٢.

الحظر. فمن علّل النهي بعدم قدرة هذه الأشياء على نهر الدم غالباً قال: إذا وجد منها ما ينهر الدم جازت الذكاة به، ولذلك أوجب هذا الفريق أن تكون تلك الأشياء منفصلة لأنها تنهر الدم إذا كانت بهذه الصفة، وهذا مذهب أبي حنيفة[1].

ومن رأى أنّ النهي عنهما[2] شرع غير معلل، ودال ذلك النهي على فساد المنهي عنه، قال: لا تجوز التذكية بهما وإن أنهر الدم .

ومن رأى أن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه قال: إن فعل وأنهر الدم حلت الذبيحة، ولكنه آثم من جهة الكراهة»[4].

ومن هذا النص نتأكّد أن نظرة ابن رشد إلى المذاهب الفقهية، تتجه إلى أنها شريعة واحدة، لا تنحصر في مذهب واحد وإنما هي مذاهب مختلفة تمثل كلاًّ واحداً، وفروعاً لشريعة ترتكز على مصادر أصلية واحدة وواقع الفقه وتطوره يشهد لنظرة ابن رشد هذه، ذلك أن المذاهب في أولها لم تكن مغلقة على نفسها كما أصبحت عليه الحال في عصر التقليد، فقد روي أن محمد بن الحسن الشيباني وأبا يوسف مالا بعد وفاة أبي حنيفة إلى قبول الأحاديث[6] وذكر يحيى بن معين أنَّ أبا يوسف صار يُظهر الميل لأهل الحديث، كما أنَّ محمد بن الحسن الشيباني ارتحل إلى مالك لسماع الموطأ، وبقي ثلاث سنين يسمعه منه، ثم عاد يحدّث به في العراق فكان منزله يمتلىء بالماس لسماعه منه[7]، كما كان المجتهدون في المذهب يفتون أحياناً بفتاوى تخالف مذهب إمامهم وتوافق مذهب إمام آخر، من ذلك مسألة الحجر على السَّفيه. فقد قال مالك والشافعي وابن حنبل

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٣.
(٢) أي عن السن والظفر.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٥١.
(٦) عبد الحليم الجندي: الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول ص ٨٠.
(٧) نفس المكان.

بوجوب الحجر عليه في ماله حماية له من التّلف وخالف أبو حنيفة مُدّعياً أن الحجر تصرف على النفس والنفسُ أعظم من المال، فخالفه جل تلاميذه، واتبعوا مذهب مالك والجمهور[1].

٣ ـ القاعدة الثالثة من قواعد منهجه: الترجيح، والإجتهاد فبعد أن يستعرض المذاهب في المسألة، ويبين أسباب الخلاف، ويربط الفرع بالدليل عند كل مذهب من المذاهب التي ذكرها، يعتمد إلى ترجيح المذهب الذي قوي دليله فإن وجد الأدلة كلها في درجة واحدة من القوة اكتفى بعرضها، وإن وجدها في درجة واحدة من الضعف، أعرض عنها وقال في المسألة باجتهاده. وأحياناً يستنكر الخلاف تماماً، مصرّحاً بأنه لا محلّ له.

ولكن ما منطلق اجتهاده وترجيحه؟

إنه إذا وجد نصاً صريحاً ثابتاً في القضية استند إليه، وإلا فإنه يلجأ إلى العقل، وهو يعتقد أن العقل مصدر من مصادر الشريعة، وأن الشريعة الكاملة هي التي لا تكون بالوحي وحده، ولا تجمد عند النّصوص، فتلتزم الحرفية المطلقة وتتردّى في التحجُّر، ويعبر عن نظريته هذه فيقول:

«وكلُّ شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالوحي فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي[2] وهو لا يريد بالعقل القياس الشرعي فقط، وإنما يريد القياس المنطقي القائم على مبادىء عقلية صرفة[3] ولعلّ هذا ما جعل بعض الفقهاء عدواً له، يسعى له بالكيد عند الأمير الموحدي يعقوب المنصور، وقد بيّنا ذلك. ويقول أحد الباحثين في هذا الصدد.

«من أسباب كيد الفقهاء له أنه أدخل في ميدان العقائد مذاهب الفلاسفة، وأدخل في ميدان الشريعة القياس العقلي والتأويل»[4].

---

(١) صبحي المحمصاني: المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) تهافت التهافت ج ٣، ص ٥٨٤.

(٣) انظر المقال ص ٣٥ وما بعدها.

(٤) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢، ص ٨٤.

ولا غرابة في ذلك فإنه كان يرى أن الفلسفة أخت الشريعة، فهي «صاحبة الشريعة والأخت الرّضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة»[١] وأصل هذه النظرة عنده أنّ الشريعة والفلسفة تتحدان في الغاية، فكلّ منهما يسعى إلى الحقّ، وإذن فهما سبيلان لهدف واحد، ومن ثمة لا يقبل العقل أن يكون أحدهما مناهضاً للآخر، لأنّ الحق الذي هو مطلبهما، واحد لا يتعدّد:

«وإذا كانت الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحقّ فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٢].

من هذا المنطلق الفلسفي، الهادف إلى التوفيق بين الحكمة وما تفرع عنها من منطق، وبين الشريعة نراه ينطلق في الإجتهاد والترجيح على أساس النظر العقلي، والقياس المنطقي، بل إن ما ينسبه الفقهاء من الأحكام إلى التعبد، وإنه ليس معقول المعنى، ينكره ابن رشد ويصرح بأن الأحكام الشرعية كلها معقولة المعنى. إنها بعللها ويقول في ذلك: «والأحكام يجب أن توجد مع وجود عللها[٣]».

ويتهم أولئك الذين يصفون بعض الأحكام بأنها عبادة غير معقولة المعنى، بالهروب من الهزيمة أمام الخصم، فهم يلجأون إلى ذلك حين تعوزهم الحجة، ويعجزون عن معرفة علة الحكم. فيقول:

«وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول ـ عبادة ـ إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم»[٤].

وانظر إليه كيف يجتهد اجتهاداً عقلياً في مسألة مما يسميه الفقهاء عبادة غير معقولة المعنى، وهي مسألة طهارة الرجلين في الوضوء[٥] فقد ذهب بعض الفقهاء

(١) فصل المقال: ص ٣٨، ط ٢، بيروت ١٩٧٩.
(٢) المرجع نفسه ص ٣٥.
(٣) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٠٧.
(٤) المصدر نفسه ج ١، ص ٦٦.
(٥) المصدر نفسه ج ١، ص ١٦.

إلى أنّ طهارتهما الغسل، وذهب آخرون إلى أن طهارتهما المسح، فمن جعل فرضهما الغسل فقد أخذ بقراءة من قرأ ـ وأرجلَكم[1] بالنصب عطفاً على ـ أيديكم ـ ومن جعل فرضهما ـ المسح ـ فإنه أخذ بقراءة من قرأ ـ وأرجلِكم بالكسر ـ عطفاً على ـ برؤوسكم ـ والقراءتان واردتان في آية الوضوء.

فبعد أنْ يعرض ابن رشد وجهي الخلاف على هذا النحو، يرجّح مذهب الذاهبين إلى الغسل، لأنه المذهب الذي يشهد له العقل، فيقول:

«والغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل، إذ كان القدمان لا ينقى دنسهما غالباً إلا بالغسل، وينقى دنس الرأس بالمسح، والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة»[2].

وإذن فالأحكام الشرعية كلها معقولة المعنى، وإنما الذي يحدث هو أن الفقهاء هم الذين يعجزون عن إدراك ذلك[3] وهو يعبر عن رأيه هذا في مسألة النجاسة بالماء. وهي مسألة وقع الخلاف فيها بين الحنفية والشافعية، ورجّح ابن رشد مذهب الشافعية، إلا أنه نقدهم في قصورهم عن تعليل الحكم[4] ولمزهم بأن الشرع ينبغي أن يقوم على المعاني، أي على إدراك الأسباب والعلل والغايات فيكتمل للوحي عنصر العقل، لأن الشريعة بأحدهما دون الآخر ناقصة، ذلك أن الوحي خاطب الكائن الذي يملك العقل، وهو الإنسان، ولم يخاطب غيره لانعدام العقل: فدلّ ذلك على ضرورة العقل للشرع.

والمسألة التي أشرنا إليها هي أن الشافعية يقولون ـ مثل المالكية: إن النجاسة لا تزول إلا بالماء، ويستثنون من ذلك الإستجمار فهو متفق عليه، معللين مذهبهم هذا بأن في الماء مزيد خصوص.

---

(١) يعني بذلك آية الوضوء. انظر سورة المائدة، آية ٦.

(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه ج ١، ص ٦٦.

(٤) نفس المكان.

وأما الحنفية فينفون خصوصية الماء، ومن ثمة قالوا بزوال النجاسة بكل ما هو طاهر سواء كان ماء أو غيره، وقد أحرج الحنفية الشافعية فطلبوا منهم أن يُبَيّنوا الخصوص الذي في الماء، فعجز الشافعية عن ذلك ولجأوا إلى القول بأن طهارة الماء للنجاسة طهارة حكمية[1] وبهذا ناقض الشافعية مذهبهم لأنهم يقولون إن طهارة النجاسة لا تحتاج إلى نية لأنها ليست حكمية.

إنتقد ابن رشد موقف الشافعية، وقال: إنه كان بإمكانهم أن يبينوا أن للماء خصوصية هي طبيعته في إحالة الأنجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان[2]، وهذه الخاصية ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب، ولو أنهم أجابوا بهذا لكان جوابهم صائباً، فالشرع اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء، وما ذلك إلا لهذه الخاصية التي توجد فيه ولا توجد في غيره[3]، ولو قالوا هذا لكان قولهم معقولاً لأنه «يكون داخلاً في مذهب الفقه الجاري على المعاني»[4].

ويحمله الأخذ بالعقل إلى تأويل النصوص، أو ردّها إذا شهدت المصلحة لجانب العقل. من ذلك اختلاف الفقهاء فيما يلزَم به البيع، فذهب مالك إلى أن البيع يلزم بالقول، فإذا قال البائع بعت، وقبل المشتري فقد انعقد العقد، واحتج بقوله ﷺ «أيما بيّعين تبايعا، فالقول قول البائع أو يترادان»[5].

وذهب الشافعي وغيره أن البيع لا يلزم بالقول وإنما باقتراف المجلس، فما دام المتبايعان في المجلس جاز لكل منهما التراجع في القول[6].

وبعد تفصيل في المسألة رجّح ابن رشد مذهب الشافعي، لما يحكم به العقل، فالعقل يتبين أن خيار المجلس شُرِعَ لموضع الندم، وفي ذلك مصلحة،

---

(١) أي شرعية، ومن ثمة فلا لزوم لطلب المعنى، أي السبب المعقول.

(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ٦٦.

(٣) نفس المكان.

(٤) نفس المكان.

(٥) المصدر نفسه ج ١، ص ١٤٢.

(٦) نفس المكان.

وإذن فإنه ينبغي الأخذ بالقياس وتأويل ظاهر النص، إذا كان ما يقتضيه العقل هو الذي يظهر حكمة الشرع، فيكون القياس بذلك أولى من النص. وفي ذلك يقول:

«ووجه الترجيح أن يقاس بين ظاهر اللفظ، والقياس فيغلب الأقوى»[1] والأمثلة التي يؤوّل فيها النصوص، أو يضعفها كثيرة، فتراه يبحث دوماً عن الحكمة من وراء التشريع، ويبحث عن العقولية والمنطق، فإذا وجد النص يعارض العقل من هذه النواحي أوّلَ النص وأقر حكم العقل، وهو في الواقع ينطلق من نظريته الفلسفية في التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل، تلك النظرية التي بسطها في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال» وخلاصتها أنه لا يخلو الحال في الأحكام الشرعية بين أن تكون مسكوتا عنها أو منطوقا بها، فإن كانت مسكوتا عنها فلا إشكال، لأن العقل يكون في حلّ من التقيد بالنص فيستنبط بالاجتهاد ما يتفق ومقاصد الشرع[2] وإن كانت مما نطق به الشرع، فلا يخلو الحال من أمرين: إما أن يكون ما نطق به الشرع موافقاً للعقل، أو مخالفاً له، فإن كان موافقاً فلا إشكال أيضاً، لأن العقل والشرع يصبحان ناطقين بحقيقة واحدة، وإن كان مخالفاً فإنه لا مناص من تأويل النص الشرعي على مقتضى العقل[3] وليس هناك حل آخر، لأن أحكام العقل واضحة لا تقبل التأويل، بينما الذي يدخله الاحتمال إنما هو النص، وعلى ذلك فينبغي حمله على الوجه الذي يتفق مع العقل[4].

والذي يدعو إلى الإعجاب فيه هو أنه ينطلق في منهجه وآرائه من مبادىء قوية ويلتزم السير عليها، وغايته من اجتهاداته التي تبلغ احياناً مبلغ الجرأة أن يؤسس الشرع على النظر العقلي، فالأحكام كلها في نظره معللة كما سبق أن بيّنّا، كما أن الشريعة تهدف إلى ما تهدف إليه الحكمة من طلب الحق ومن ثمة فكلاهما قائم على الاستبصار العقلي[5].

ونتيجة لهذا المنزع العقلي في اجتهاداته وترجيحاته، فإن منهجه كان يتسم

---

(1) المصدر نفسه ج ١، ص ١٤٣.

(2) فصل المقال ص ١٩.

(3) نفس المكان.

(4) نفس المكان.

(5) المرجع نفسه ص ٣٨.

بالتحليل والتعليل، والغريب أن المستشرق الألماني جوزيف شاخت ذهب إلى إن الفقه الإسلامي خالٍ تماماً من هذا المنهج، وأنه سار على منهج قياس النظير، فقال:

«وهناك منهجان يمكن أن تنظم بهما المادة القانونية لتكون نظاماً متسقاً هما: المنهج التحليلي، ومنهج القياس على النظير. فمنهج التحليل يؤدي إلى وضع معايير قانونية منظمة على نحو منطقي، ومرتبة على أساس تصاعدي، أما منهج القياس على النظير فيؤدي إلى وضع مسائل المادة القانونية بعضها إلى جانب بعض والتشريع الإسلامي يمثل النموذج الثاني من هذا التنظيم[1]».

أقصى ما ينعت به هذا القول أنه تحامل[2]، وأنه لا يمت إلى العلم بصلة، لأن من طبيعة الأحكام العلمية أن تكون صادرة عن استقراء، وتثبت، ولو لم يوجد في الفقه الإسلامي إلا كتاب بداية المجتهد فحسب، لكان ذلك كافياً لنقض هذا القول الذي يتَّصف بالعميم المطلق، والتعميمات ليست من العلم ولا من مناهجه على مختلف أنواعها، ونحن سنورد نصاً لابن رشد كلُّه تحليل وتعليل، ولا أثر للنصوص فيه لنردّ به على هذا القول المغرض الذي قاله شاخت:

«واختلف الفقهاء في الجَدّ: هل يقوم مقام الأب في حجب الأخوة من الميراث أم لا؟ ذهب فريق منهم إلى أنه مثل الأب يحجبهم، مستدلين على ذلك بأن الجد أب للهالك»[3].

وذهب فريق ثان إلى عدم الحجب، وأن الأخوة يرثون أخاهم مع وجود الجدّ، محتجين بأن الأخ أقرب إلى الهالك من الجدّ. فالجد أبو أب الميت. أما الأخ ابن أب الميت، والابن أقرب من الأب[4].

---

(١) تراث الإسلام. القسم الثالث ص ١٨.

(٢) يريد من قوله هذا إن المنهج التحليلي هو ما يقوم عليه الفقه الغربي للقانون الوضعي كما دلّ عليه كلامه كله في كتابه حول هذا الموضوع.

(٣) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٤٦.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٤٧.

أخذ ابن رشد يحلل هذه القضية تحليلاً منطقياً صرفاً فقال:

«فسبب الخلاف تعارض القياس في هذا الباب. فإن قيل: فأي القياسين أرجح بحسب النظر الشرعي؟ قلنا: قياس مَن ساوى بين الأب والجد، فإن الجدّ أبٌ في المرتبة الثانية أو الثالثة، كما أن ابن الأبن، ابن في المرتبة الثانية أو الثالثة، وإذا لم يحجب الابن الجد وهو يحجب الأخوة، فالجد يجب أن يحجب من يحجبه الابن[1].

والأخ ليس بأصل للميت، ولا بفرع، وإنما هو مشارك له في الأصل. والأصل أحق بالشيء من المشارك له في الأصل، والجد ليس هو أصلاً للميت من قبل الأب، بل هو أصل أصله. والأخ يرث من قِبَل أنه فرع لأصل الميت. فالذي هو أصل لأصله أولى من الذي هو فرع لأصله، ولذلك لا معنى لقول من قال: إن الأخ يدلي بالبنوة والجدّ يدلي بالأبوة فإن الأخ ليس ابنا للميت وإنما هو ابن أبيه، والجد أبو الميت، والبنوة أقوى في الميرات من الأبوة في الشخص الواحد بعينه، أعني - الموروث[2] وأما البنوة التي تكون لاب الموروث فليس يلزم أن تكون في حق الموروث أقوى من الأبوة التي تكون لأب الموروث. لأنّ الأبوة التي لأب الموروث هي أبوة ما، للموروث: أعني بعيدة. وليست البنوة التي لأب الموروث بنوة ما، للموروث: لا قريبة، ولا بعيدة[3] فمن قال: الأخ أحق من الجد - لأن الأخ يدلي بالشيء الذي من قبله كان الميراث بالبنوة وهو الأب ، والجدّ يدلي بالأبوة - هو قول غالط، مخيل، لأن الجدّ أبٌ ما. وليس الأخ ابناً ما. وبالجملة: الأخ لاحق من لواحق الميت، وكأنه أمر عارض - والجد سبب من أسبابه، والسبب أملك للشيء من لاحقه»[4] قد يصدق قول شاخت على بعض كتب الحنفية بسبب ما كثر عندهم من افتراض الفروض والتفريعات حتى تكدّست الفروع بعضها إلى جانب بعض دون تحليل ولا تعليل، ولا ربط لتلك الفروع بأصول معينة، أما أن يكون الفقه الإسلامي كله على نحو ما ذكر فهو قول مخالف حتى لواقع الفقه

---

(١) نفس المكان.
(٢) المصدر نفسه ج ٢، ص ٣٤٦.
(٣) المصدر نفسه ج ٢، ص ٣٤٧.
(٤) نفس المكان.

نفسه، ذلك أن مصادره لم تكن محصورة في القياس على النظير، وإنما الفقه ينطلق أساساً من النصوص[1] ومن هنا كان ذا طبيعة عقلية نابعة من مصادره الأساسية نفسها، على أن جوزيف شاخت قد أقر هذه الحقيقة وناقض نفسه، فهو يقول في نفس المرجع الذي ذكرناه، وقبل ادعائه الكاذب بصفحة أو صفحتين:

«وبالرغم من أن التشريع الإسلامي قانون ديني فإنه من حيث الجوهر لا يعارض العقل بأي وجه من الوجوه فهو لم ينشأ عن عملية وحي متواصل فوق العقل، وإنما نشأ التشريع الإسلامي من منهج عقلاني في فهم النصوص وتفسيرها»[2].

كما يعترف في موضع آخر بأن الشريعة الإسلامية ذات طبيعة شمولية، وأنها تتسم بالوحدة والتماسك، ويعلّل ذلك بأصولها العامة التي تشمل كل فروعها، وتشمل مجالات تطبيقها على أعمال البشر كلها، فيقول:

«والخاصية الرئيسية التي تجعل التشريع الإسلامي على ما هو عليه[3] وتضمن وحدته مع كل ما فيه من تنوع، هي نظرته لجميع أفعال البشر وعلاقاتهم بعضهم ببعض، بما في ذلك ما نعتبره منها قانوناً على أساس المفهومات التالية:

الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحظور»[4].

وليس من تعليل لهذا الخلط والتناقض الصارخ الذي وقع فيه المستشرق المذكور، إلا التذكير بالمنهجية التي اتبعها أكثر المستشرقين في دراساتهم المتصلة بالإسلام، وتراثه، وتاريخه وحضارته، تلك المنهجية التي لا صلة لها بروح العلم الموضوعية لأنها تنطلق من افتراضات واهية، أو من أفكار ما قبلية تهدف أساساً إلى إثارة الشبه، والعمل الوحيد الذي قام به المستشرقون، ويمكن أن يوصف بالإيجابية إنما هو حصرهم لكثير من المراجع، والمصادر، والموضوعات في

---

(١) المصدر نفسه ج ١، ص ٢.

(٢) تراث الإسلام. القسم الثالث ص ١٦.

(٣) يشير إلى ما يمثله الفقه الإسلامي.

(٤) جوزيف شاخت: المرجع السابق ص ١٥.

فهارس تيسّر البحث. أما مناهجهم في معالجة الموضوعات المتصلة بالإسلام وحضارته، والأحكام التي أفضت بهم إليها تلك المناهج فإنه ينبغي الحذر منها، وإعادة النظر في كل ما ظهر زيفه، وسخفه.

ونعود إلى دراسة منهج ابن رشد في بداية المجتهد، فنذكر أنه لما كان منهجاً يعتمد التحليل المنطقي، فإنه كان ذا سمة واقعية، يرفض مناقشة المسائل الخيالية التي لا صلة لها بالواقع، من ذلك اختلاف الفقهاء في التحريم بلبن الرجل، وتحريم لبن الميتة تبعاً للحمها:

ومعنى ذلك إذا رضع الطفل لبن رجل، هل تحرم عليه أصول ذلك الرجل وفروعه قياساً على المرأة أو لا؟

وإذا كان للميتة لبن فهل يجوز شربه أم هو حرام مثل لحمها؟ فانظر إلى الواقعية العلمية في منهج ابن رشد، فقد عقب على هذه المسألة فقال:

«وشذّ بعضهم فأوجب حرمة للبن الرجل، وهذا غير موجود فضلاً عن أن يكون له حكم شرعي وإن وجد فليس لبناً إلا باشتراك الاسم. واختلفوا في هذا الباب في لبن الميتة ولا لبن للميتة، وإن وجد لها فباشتراك الاسم، وتكاد أن تكون مسألة غير واقعة، فلا يكون لها وجود إلا في القول[1].

ومن ذلك اختلافهم في النصراني الذي يعتق عبده النصراني، ثم يدخلان في الإسلام، فهل يكون الولاء للمعتق أم لا؟

أجاب ابن رشد عن هذه المسألة فقال:

«وهذه المسائل كلها مفروضة لا تقع»[2].

وعلّل ذلك بتعليل يستمده من واقع الأديان الأخرى فيقول: «فإنه ليس من دين النصارى أن يسترق بعضهم بعضاً، ولا من دين اليهود فيما يعتقدونه في هذا الوقت، ويزعمون أنه من ملكهم»[3].

---

(١) بداية المجتهد: ج ٢، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٤.   (٣) نفس المكان.

وهذه النزعة الواقعية التي اصطبغ بها منهجه، نشأت عنده من دراسة الطب حتى أن التزام الواقع كان طريقته في كل نشاطه، وقد ذكر بعض المؤلفين عنه، ذلك فقال:

«إن ابن رشد كان عالماً شديد الملاحظة، يراقب عن كثب ما يجري في الحياة العادية اليومية»[1].

ويتميز منهجه أيضاً بأنه كان منهجاً تعليمياً، يتدرّج من السهل إلى الصعب، ومن الإجمال إلى التفصيل ويعبر هو بنفسه عن هذه الخاصية، حيث يأخذ في الكلام عن أركان الصلاة فيقول:

«فإذا أريد أن يكون القول في هذه[2] صناعياً[3]، وجارياً على نظام فيجب أن يقال أولاً فيما تشترك فيه هذه كلها، ثم يقال فيما يخص واحدة، واحدة منها، أو يقال في واحدة، واحدة منها وهو الأسهل، وإن كان هذا النوع من التعليم يعرض منه تكرار ما»[4].

فهو يعترف أن هذا المنهج التعليمي الذي يسلكه لا يبرأ من العيوب، وأبرز عيب فيه هو التكرار، ذلك أن المسائل تذكر مجملة عند العرض العام للموضوع، ثم تذكر مفصلة عند الشرح والبيان، فينشأ عن ذلك التكرار، والواقع أن هذا العيب هو البارز في مناهج التعليم اليوم، لأنها تسير على هذا الأسلوب، وأن المرء ليقدر عبقرية ابن رشد في هذه الناحية، فالمنهج الذي أشار إليه هو المنهج المعاصر في تدريس العلوم الطبيعية وما له مساس بأسلوب الملاحظة والتجربة، كما أنه المنهج المتبع في أكثر العلوم الأخرى بما في ذلك العلوم الإنسانية، ومن هنا تُقَدّم الكليات ما تسميه «مداخل» في سنواتها الأولى من الدراسة، وهي عبارة عن تقديم المواد العلمية في شكل عام حتى يحيط الطلبة بمجمل مباحثها، ومصادرها، ثم تأتي

---

(١) أَلْنسو: ابن رشد ملاحظ الطبيعة. ذكره روزنتال. انظر هامش عدد ٣ ص ١٧٧ من كتاب مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي.

(٢) يشير إلى أركان الصلاة.

(٣) أي منهجياً.

(٤) بداية المجتهد ج ١، ص ٩٤.

مرحلة التفصيل، والاختصاص، وانظر الى ابن رشد كيف يطبق هذه الطريقة في أبواب الفقه التي يراها عسيرة، متشعبة، فيحصر مسائلها بنظرة عامة مجملة، ثم يأخذ في التفصيل. ومن ذلك ما فعله في كتاب الذبائح ـ وإليك النص:

«القول المحيط بقواعد هذا الكتاب ينحصر في خمسة أبواب: الباب الأول في معرفة محل الذبح والنحر وهو المذبوح والمنحور[١] والباب الثاني في معرفة الذبح والنحر. والباب الثالث في معرفة الآلة التي يكون بها الذبح والنحر[٢].

والباب الرابع في معرفة شروط الذكاة، والباب الخامس في معرفة الذابح والناحر[٣].

والأصول هي الأربعة. والشروط يمكن أن تدخل في الأبواب الأربعة، والأسهل في التعليم أن يجعل بابا على حدته»[٤].

وهناك سمة أخرى من السمات الكبرى الأساسية التي انطبع بها منهجه، وهي أن اجتهاده يغلب عليه الطابع القضائي، فهو اجتهاد قضاء، لا اجتهاد فتوى، ولكن هذه الخاصية توجد في قسم المعاملات من كتابه، وذلك أمر نابع من طبيعة الفقه نفسه، فإن القضاء ينتصب لفصل النزاع بين الخصوم، وذلك لا يقع إلا في المعاملات، فلا غرابة أن ينطبع اجتهاده في هذا القسم بالطابع القضائي، فإن الرجل ظلّ ما يزيد على ثلاثة عشر عاماً يمارس القضاء بين أشبيلية وقرطبة مما غرس فيه منهج القضاة في المقارنة، والتحقيق، ويقول أحد الدارسين ملاحظاً فيه هذا الإنطباع بالمهنة: «والجدير بالذكر هنا أن ابن رشد كان قاضياً وفقيهاً، لا يصدر حكمه إلا بعد تحليل الأمور والبحث والتنقيب»[٥].

وسأورد نصاً يبين هذه الحقيقة، ويكشف هذا المنهج القضائي الذي كان يسلكه في أبواب المعاملات، والنص الذي أورده يتعلق بمسألة ضمان المبيع في بيع الخيار، وهي مسألة يمكن أن تكون محل نزاع أمام القضاء.

---

(١) المصدر نفسه ص٣٣٥.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٥٦.
(٣) نفس المكان.
(٤) نفس المكان.
(٥) البيرنصري نادر: مقدمة فصل المقال: ص ١٥.

لقد خاض الفقهاء في هذه المسألة وهي ضمان المبيع في مدة الخيار كما أسلفنا فقال مالك والليث والأوزاعي: إنه لا ضمان على المشتري فهو أمين، وهلاك المبيع مصيبة حلّت بالبائع[1].

وقال بعض المالكية: ضمانه من البائع أن هلك بيده، وضمانه من المشتري أن هلك بيده وكان مما يغاب عليه، فإن كان مما لا يغاب عليه فمن البائع ولو كان بيد المشتري[2]وقال أبو حنيفة: ضمانه من البائع إن كان شرط الخيار له، أو له وللمشتري، وإن كان شرطه المشتري وهلك بيده، فعليه الثمن[3].

وقال الشافعي: الضمان على المشتري مطلقاً.

فعمدة من رأى أن الضمان من البائع هي أن بيع الخيار عقد غير لازم، فلم ينتقل فيه الملك عن البائع، لأن المشتري معلق قبوله على شرط الخيار[4].

وعمدة من رأى أنه من المشتري، شبه بيع الخيار بالبيع اللازم وهو مذهب الشافعي، وقد ضعّفه ابن رشد بناء على قاعدة أنه لا يجوز قياس موضع الخلاف على موضع الإتفاق[5].

ترك ابن رشد هذه المذاهب جميعاً، وتصور المسألة كأنها معروضة على أنظار القضاء فأعرض عن بحثها من الجوانب التي تناولها منها الفقهاء، وأخذ يبحثها من الجانب القضائي فقال ما مُحَصَّلُهُ:

إن الشيء لا بد أن يكون قد هلك من أحدهما، ولكن البحث ليس هنا، وإنما في إيقاع الحكم. فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية أنه لا بد أن يصدر فيها حكم، فإن هذا النظر يؤدي بنا إلى الرجوع إلى الأصل. أي إلى القصد من اشتراط الخيار في البيع ما هو؟

فإن قلنا: إن الخيار مشترط لايقاع الفسخ في البيع، فقد خرج الشيء من

---

(1) بداية المجتهد ج ٢، ص ١٧٥.

(2) نفس المكان.

(3) نفس المكان.

(4) نفس المكان.

(5) نفس المكان.

ضمان البائع ووجب الضمان على المشتري لأن البيع انعقد لازماً، والخيار كان بمثابة الحكم بالفسخ(١).

وإن قلنا: الخيار مشترط لاتمام البيع، فإن البيع إذن غير تام، ولم يخرج الشيء عن ملك البائع، فهو في ضمانه(٢).

والملاحظ لهذه المسألة التي عرضناها، يتبين حقيقة أخرى وهي أن اجتهاد القضاء أعمق فهماً من اجتهاد الفتوى لصلته بالناحية الواقعية للتشريع(٣)، وسأورد مسألة أخرى للتدليل على هذه الحقيقة، وهذه المسألة تتعلق برؤية الهلال وقد ردّ فيها ابن رشد قول مالك، واجتهد اجتهاداً نابعاً من روح القضاء ومنهجه:

ذهب مالك في المسألة المذكورة إلى أن الإخبار برؤية الهلال لا يقبل إلا من شاهدين عدلين قياساً على الشهادة في الحقوق(٤)، فردّ ابن رشد ذلك وقال: إنما اشترط العدد في الشهادة ليكون الميل إلى حجة أخذ الخصمين أقوى، وليكون الظن أغلب، ولم يشترط الشارع أكثر من اثنين لئلا يعسر قيام الشهادة فتبطل الحقوق(٥).

أما رؤية الهلال فليست محلّ نزاع بين خصمين حتى يشترط فيها العدد فهي ليست من باب الشهادة وإنما هي من باب الرواية، وتشبيه الرائي بالراوي أمثل من تشبيهه بالشاهد(٦).

ثم يأخذ في التدليل على ما ذهب إليه، فيقول: إنه لا يخلو الحال من أن تقول: إن اشتراط العدد في الشهادة عبادة غير معقولة المعنى(٧). وإذن فلا يجوز أن يقاس عليها.

---

(١) المصدر نفسه ص ١٧٦.

(٢) نفس المكان.

(٣) دونيس لويد: فكرة القانون ص ٧٦.

(٤) بداية المجتهد ج ١، ص ١٩٧.

(٥) المصدر نفسه ص ١٩٨.

(٦) نفس المكان.

(٧) هذا احتجاج بمذهب الخصم، وقد تقدم ان ابن رشد لا يقول بان العبادة غير معقولة المعنى.

وأما أن نقول: إن اشتراط العدد في الشهادة لمكان النزاع، ولا نزاع في الهلال، وإذن فلا يقاس عليها أيضاً، فيتمحص القول في أنّ الإخبار برؤية الهلال من قبيل الرواية، لا الشهادة[1].

ولا غرابة أن يتفوق ابن رشد في مثل هذه المسائل على مالك أو غيره من الذين مارسوا الفتوى دون القضاء، فيغيب عنهم النظر المتعمّق فيما يتصل بهذه الناحية. ولقد كان فقه القضاء عاملاً أساسياً في تطور الفقه وازدهاره[2]، ولم تقتصر هذه الظاهرة على الفقه الإسلامي وحده بل شملت القوانين الوضعية قديماً وحديثاً[3] فعند الرومان مثلاً كان لاجتهاد القضاة أهمية كبرى في تطوير قوانينهم، إذ لقاضي القضاة المسمى «بريتور» حق الإجتهاد في مناشيره التي يضعها أثناء حكمه[4]، كما كان لاجتهاد القضاة أثر في تطوير الشرائع الغربية لاسيما الانكليزية منها، فقضاة المحاكم المسماة عندهم بالمحاكم القنشليارية، إبّانَ القرن السادس عشر، كانوا يجتهدون في التشريع القديم المبني على العرف العام، وكان لاجتهاداتهم الأثر الفعال في تحريك القوانين العرفية من جمودها، وتطويرها وفقاً لحاجات الزمان[5].

والآن بعد أن تبينا الأسس التي يقوم عليها منهجه في كتابه ـ بداية المجتهد ـ والنظرة الفلسفية التي ينطلق منها ذلك المنهج الذي يتسم بالعقلانية، وهي نظرة التوفيق بين العقل والوحي، أو بين الحكمة والشريعة، وبعد أن بيّنّا الملامح العامة لهذا المنهج نريد أن نتساءل: هل لمنهجه الذي بيناه صلة بقواعد الفقه؟ والذي يدعونا إلى هذا التساؤل هو أن هذا الفن من فنون الفقه يلتمس فيه أصحابه ما يسمونه ـ أسرار الشريعة[6] وهم يعنون بذلك قواعدها العامة التي تبين مقاصدها، وتجمع فروعها.

---

(١) المصدر نفسه ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) عبد الفتاح القاري. مقدمة كتاب الفكر السامي للحجوي ج ١، ص ١٠.

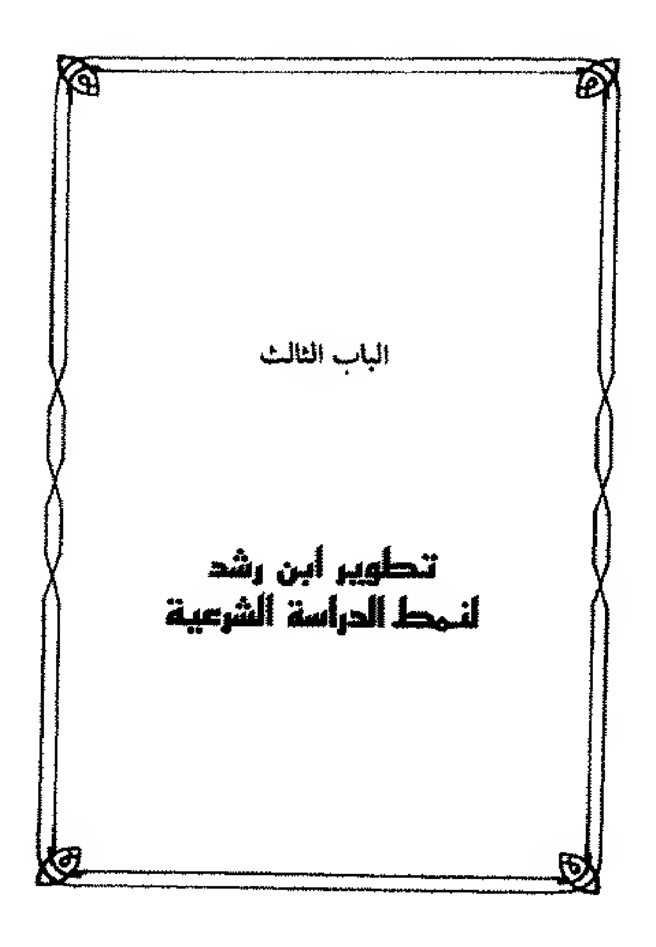
(٣) دونيس لويد: المرجع السابق ص ٧٧.

(٤) صُبحي المحمصاني: مقدمة إحياء علوم الشريعة ص ١٩.

(٥) نفس المكان.

(٦) السيوطي: الأشباه والنظائر ص ٦.

وابن رشد إنما قصد ردَّ الفروع إلى الأصول، ووضع القواعد العامة للفقه الإسلامي كله. فما صلته إذن بأصحاب القواعد؟ ذلك ما سنبيِّنه في البحث الموالي إن شاء الله.



الباب الثالث

تطوير ابن رشد لنمط الدراسة الشرعية

ابن رشد وقواعد الفقه

قبل أن نتحدث عن صلة ابن رشد في كتاب ـ بداية المجتهد ـ بالقواعد الفقهية ينبغي أن نعرّف بهذا الفن من فنون الفقه، ونستعرض أهم المؤلفين، ثم نتبين على ضوء ما عرفنا هل لابن رشد صلة بهذا اللون من ألوان العلوم الشرعية، أم لا صلة له بذلك إطلاقاً.

عرّف الفقهاء القاعدة الفقهية بأنها الحكم الكلي الذي ينطبق على جميع أجزائه[1]، فالقاعدة عندهم تجمع الفروع من أبواب شتى[2]، وهناك نوع آخر من القواعد سموها ـ ضوابط ـ والضابط هو ما جمع فروع باب واحد، أو كان قاعدة من قواعد باب واحد لا يتجاوزه إلى غيره، وكمثل على ذلك فإنك إذا قلت «المشقة تجلب التيسير» فقد ذكرت قاعدة، تندرج ضمنها كل الفروع التي يكون هدف الشرع منها اليسر لا العسر، مهما كان الباب أو المبحث الذي يتبعه ذلك الفرع، سواء كان ملء قسم العبادات أو المعاملات، فالقاعدة كلية شاملة.

وإذا قلت: «كل سلف جرّ نفعا فهو ربا» فأنت قد ذكرت ضابطاً، لأن ما ذكرته ينطبق على كل نفع يجرّه السلف فيحكم في شأنه أنه ـ ربا ـ فهذا الضابط وإن شمل فروعاً عدة ألا إنها لا تتجاوز باب الربا، ومن الضوابط قولهم: الجواز الشرعي ينافي الضمان، والبينة على من ادعى واليمين على من أنكر، ولا يحل التصرف في مال الغير دون إذن منه، وهكذا.

ويقولون إن معرفة القواعد الفقهية تعين الفقيه على ضبط الفروع، ومعرفة

---

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر. ص ٥.

(٢) صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام ص ٢٩٧.

مقاصد الأحكام، ومدارك الفقهاء في استنباطهم للمسائل، حتى قال بعضهم: «الفقه معرفة النظائر»[1].

والأصل في القواعد الفقهية رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة، فقد تضمنت تلك الرسالة قواعد فقهية كثيرة وهامة، من ذلك ما جاء فيها «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور بنظائرها»[2].

وهذه القاعدة نفسها اتخذها بعض المصنفين في القواعد عنواناً لمصنفاتهم مثل السيوطيّ وابن نجيم، وتاج الدين السبكي[3] فكل منهم سمى كتابه في القواعد «الأشباه والنظائر».

وذكر السيوطي سند رسالة عمر كاملاً كما شرحها ابن القيم في كتابه ـ أعلام الموقعين ـ شرحاً مفصلاً[4].

وسنتعرض الآن لأصحاب القواعد، والمؤلفين فيها، وسأرتبهم ترتيباً زمنياً لتتبين بعد ذلك مكانة ابن رشد بينهم ويقال إنّ أول من تنبّه إلى قواعد الفقه هو الفقيه الشافعي أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المروروذي، المتوفى سنة ٤٦٢ هـ، فقد ردّ جميع الفقه على المذهب الشافعي إلى أربع قواعد هي: المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، اليقين لا يزول بالشك، العادة محكمة.

ويذكر السيوطي أن بعض العلماء زاد قاعدة خامسة هي «الأمور بمقاصدها» فقيل بعد ذلك إن الإسلام بني على خمس، والفقه على خمس، وذكروا أن الفقه كله يرجع إلى هذه القواعد الخمس ربما مباشرة أو بطريق الحمل والتخريج، ثم جاء بعد ذلك العز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء، والمتوفى بمصر سنة ٦٦٠ هـ[5] فأرجع القواعد الخمس المذكورة إلى قاعدة واحدة هي أن الشريعة

---

(١) السيوطي: المرجع السابق ص ٦.

(٢) ابن خلدون: المقدمة. ص ١٩٢.

(٣) الاعلام للزركلي ج ٤، ص ٣٣٥.

(٤) ابن القيم. المرجع المذكور ج ١، ص ٨٥ وما بعدها.

(٥) طه عبد الرؤوف سعد. تقديم كتاب قواعد الاحكام ج ١، ص ١ لبنان ٩٨٠.

كلها مبنية على «جلب المصالح ودرء المفاسد»[1].

واستمد من هذه القاعدة عنوان كتابه فسماه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»[2] وجعله جزأين، وأرجع أعمال الناس، وأوامر الشريعة ونواهيها، وما يتعلق منها بالآخرة أو الدنيا إلى هذه القاعدة الأصلية فقال:

«الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات. وسائر التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها[3]...، والشريعة كلها إما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح[4].

وألف في القواعد شهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ[5] كتاباً سماه ـ الفروق ـ يتألف من أربعة أجزاء، ورتب فيه فروع الفقه ضمن القواعد التي يسميها فروقاً، وبلغت هذه القواعد أربعا وسبعين ومائتي قاعدة، تضمنتها الأجزاء الأربعة للكتاب. والقرافي يعد قواعد الفقه من أصول الشريعة فهو يقول:

«فإن الشريعة المعظمة المحمدية ـ زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً ـ اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام، الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، كما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح نحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين، والقسم الثاني قواعد كلية، فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما

---

(١) قواعد الاحكام ج ١، ص ٥.

(٢) صبحي المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام ص ٢٩٣.

(٣) قواعد الاحكام ج ١، ص ١٠.

(٤) المرجع نفسه ص ١١.

(٥) السيوطي: حُسن المحاضرة ج ١، ص ١٢٧.

لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه[1].

واستمد القرافي هذه القواعد من كتاب الفه في فقه الفروع سماه «الذخيرة»[2] وجاء بعد القرافي تاج الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ[3] فألف كتاباً في القواعد سماه «الأشباه والنظائر»، نوّه فيه بقاعدة ـ جلب المصالح ودرء المفاسد ـ ثم تعرض للقواعد الكلية الخمس التي ذكرناها، فشرحها وبيّن ما يندرج ضمن كل قاعدة من الفروع، وتلاه ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ فسمى كتابه «القواعد»[4] ثم ظهر جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ فألف في القواعد كتابه الشهير الذي سماه ـ الأشباه والنظائر ـ أيضاً، أشار في بدايته إلى القواعد الكلية الخمس، وبدأ بها كتابه وشرحها شرحاً وافياً، وذكر ما يندرج فيها من الفروع والضوابط وقد ذكرها مجملة قبل أن يفصلها، وذكر مع كل قاعدة، الأصل الذي استمدت منه فقال:

«الأولى ـ اليقين يزال بالشك ـ واصل ذلك قوله ﷺ: إن الشيطان ليأتي أحدكم وهو في صلاته فيقول له: احدثت، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً. والثانية المشقة تجلب التيسير ـ قال تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وقال ﷺ: بعثت بالحنيفية السمحة، الثالثة الضرر يزال واصلها قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار. والرابعة ـ العادة محكمة ـ لقوله ﷺ. ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. وضمّ بعض الفضلاء قاعدة خامسة وهي: الأمور بمقاصدها ـ لقوله ﷺ إنما الأعمال بالنيات»[5] وبعد أن شرح هذه القواعد الخمس، شرح بعدها أربعين قاعدة أخرى[6] كما شرح القواعد المختلف فيها بين الفقهاء، وعددها عشرون قاعدة[7]، وتناول بعد ذلك قواعد أخرى من الضوابط[8] كثيرة العدد، ونبّه

---

(١) الفروق ج ١، ص ٢، ٣.

(٢) المرجع نفسه ص ٣.

(٣) انظر ترجمته في الاعلام للزركلي ج ٤، ص ٣٣٥.

(٤) صبحي المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام ص ٢٩٤.

(٥) الأشباه والنظائر ص ٧، ٨.

(٦) المرجع نفسه ص ١٠١ وما بعدها.

(٧) المرجع نفسه ص ١٦٢ وما بعدها.

(٨) المرجع نفسه ص ١٢٧ وما بعدها.

إلى أن هذه القواعد ليست حصرية، وإنه إذا أريد إحصاؤها فإنها تربو على المئتين[1]، والواقع أن كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي يعد أحسن كتب القواعد من حيث الوضوح والترتيب، ووفرة القواعد والضوابط.

وألف ابن نجيم الحنفي المتوفى سنة ٩٧٠ هـ كتاباً في القواعد سماه أيضاً «الأشباه والنظائر» وقد اتبع في ترتيبه كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي، بل إنه نقل معظم محتوياته، وكل ما هنالك أنه أجرى بعض التنقيحات حتى يجعل بعض القواعد ملائمة لبعض الفروع في المذهب الحنفي، وزاد قاعدة كلية سادسة سماها «لا ثواب إلا بنية»[2].

هذه هي أهم كتب القواعد[3]، وهؤلاء هم أشهر من ألف فيها، فهل لابن رشد صلة بهذا الفن من فنون الفقه في كتابه - بداية المجتهد ونهاية المقتصد؟ نعم. إن ابن رشد تعرض للقواعد الخمس الكلية التي سبق ذكرها واعتبرها في اجتهاداته وترجيحاته، وإن كان كتابه غير موجه إليها أصالة، وإنما هو موجه أساساً إلى فقه الخلاف، وإذا كنا قد عرفنا أن أبا علي الحسين المروروذي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ هو أول من تنبه إلى قواعد الفقه، فإن ابن رشد يكون أول من كتب في هذه القواعد ذلك لأننا لا نعرف تأليفاً في هذا الفن لأبي علي المشار إليه، كما أن أول من خطّه بالتأليف هو العز بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ، وإذا كنا نعرف أن ابن رشد توفي سنة ٥٩٥ هـ، فإنه يكون أسبق من عرف القواعد بعد المروروذي، وسنذكر أمثلة من اجتهاداته وترجيحاته التي سار فيها على قواعد الفقه الخمس، تلك القواعد التي ذكر كثير من الفقهاء أن الفقه كله يعود إليها.

---

(١) المرجع نفسه ص ٨.

(٢) ابن نجيم. الأشباه والنظائر ص ٧.

(٣) سمعنا من بعض شيوخنا أن المقري الجد (ت ٧٥٩ هـ) له كتاب سماه - القواعد - وضمّنه ألفاً ومائتي قاعدة هي عبارة عن إشارات إلى مسائل، كما ألف أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤) كتاباً في القواعد سماه - ايضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك - ضمّنه ١٣٠ قاعدة، ونظمها الزّقاق الفاسي وسمّى نظمه - المنهج المنتخب في قواعد المذهب وشرحه ابن منجور الفاسي (ت ٩٧٥) ثم أكمل ميارة ما تركه الزقاق نظماً، وشرحه وسماه - تكميل المنهج المنتخب، وهذه الكتب ما تزال مخطوطة.

فبالنسبة لقاعدة المشقة تجلب التيسير ـ يورد ابن رشد مسألة اختلاف الفقهاء في التوجه إلى البيت إذا غاب عن المصلي فذكر أن بعض الفقهاء تشدد وأوجب على المصلي أن يجتهد في إصابة عين البيت وذهب آخرون إلى أنه تكفي في ذلك الجهة[1] وحكم ابن رشد القاعدة المذكورة فقال: «والذي أقول: إنه كان واجباً قصد العين لكان حرجاً وقد قال تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ فإن إصابة العين شيء لا يدرك إلا بتقريب وتسامح بطريق الهندسة واستعمال الأرصاد في ذلك، ونحن لم نكلف الإجتهاد بطريق الهندسة والأرصاد المستنبط منهما طول البلاد وعرضها»[2].

فهو لم يكتف بالقاعدة بل ذكر أصلها، وذكر وجه العسير في مذهب من ذهب إلى وجوب الإجتهاد في إصابة عين البيت.

ومن ذلك احتلاف الفقهاء في افطار المسافر ـ فمنهم من مال إلى اليسر وأجاز له الفطر في اليوم الذي خرج فيه للسفر، لكن أكثر الفقهاء منعوا ذلك، وبعد أن استعرض ابن رشد مذاهبهم علق عليها تعليقاً يوهم النقد فقال: «وبعضهم في ذلك أكثر تشديداً من بعض[3]»، ثم بين أن اجتهاداتهم هذه غُلوّ في الدين، ومخالفة للسنة، فقد «ثبت من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ صام حتى بلغ الكديد ثم افطر وأفطر الناس معه»[4].

ويمضي ابن رشد في التأكيد على قاعدة التيسير في الشريعة، والتنديد بالغلو، مستشهداً بحديث جابر بن عبد الله الذي ذكر فيه أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة فصارحتى بلغ كراع الغميم وصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب فقيل له: يا رسول الله إن بعض الناس قد صام فقال ﷺ: «أولئك العصاة، أولئك العصاة»[5].

وفي القاعدة الثانية وهي ـ الضرر يزال ـ يورد ابن رشد مسألة اختلاف

---

(١) بداية المجتهد ج ١، ص ٨٧.
(٢) نفس المكان.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٠٧.
(٤) نفس المكان.
(٥) نفس المكان.

الفقهاء فيمن اعتق سائر عبيده في مرضه الذي مات فيه ولا مال له غيرهم.

فذهب جمهور الفقهاء إلى عتق الثلث منهم بالقرعة، محتجين بحديث عمران بن الحصين من أن رجلاً على عهد رسول الله ﷺ أعتق جميع مملوكيه عند موته، ولا مال له غيرهم، فقسمهم رسول الله ﷺ، وأقرع بينهم فأعتق اثنين، وترك أربعة للورثة[1].

وذهب الحنفية إلى عتق الثلث من كل مملوك ولم يصح عندهم الحديث المذكور لأنهم لا يقبلون خبر الآحاد، وحجتهم أن السيد أوجب العتق التام لكل واحد منهم مع أنه ليس له التصرف بالعتق في مثل هذه الحالة إلا في ثلث كل واحد منهم، ولذلك يعتق من كل مملوك ما للسيد حق التصرف فيه وهو الثلث، وبالرغم من قوة دليل الحنفية فإن ابن رشد رد اجتهادهم حسب قاعدة ـ الضرر ـ الذي يجب أن يزال وهو أن عتق الثلث من كل مملوك يدخل الضرر على جميع المملوكين كما يدخل الضرر على الورثة، فالورثة لا يكون لهم مال خالص متميز والمملوكون لا يكون لهم عتق تام[2].

وفي القاعدة الثالثة وهي ـ اليقين لا يزول بالشك، نجد هذه المسألة وهي اختلاف الفقهاء في جواز التيمم لمن لم يجد الماء. فذهب مالك والشافعي إلى عدم جواز التيمم إلا بعد طلب الماء (البحث عنه) وحصول اليقين من عدم وجوده، وذهب أبو حنيفة إلى جوازه إذا انعدم الماء ولو لم يحصل طلب.

واجتهد ابن رشد في المسألة على مقتضى القاعدة المذكورة، فذكر أنه إذا كان للمرء علم قطعي بعدم وجود الماء، فله أن يتيمم دون طلب الماء بناء على يقينه.

وأما إذا كان ظاناً عدم وجود الماء فلا يجوز له التيمم إلا بعد الطلب، وحصول اليقين بعدم وجوده[3].

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم مسنداً وأخرجه مالك في الموطأ مرسلاً.

(٢) المصدر السابق ج ٢، ص ٣١٢.

(٣) المصدر نفسه ج ١، ص ٥٢.

وكأن ابن رشد بهذا الإجتهاد قد أكمل القاعدة فأصبحت على هذا النحو: واليقين لا يزال بالشك، وأما الشك فيجب أن يزال باليقين».

وأما القاعدة الرابعة وهي ـ العادة محكمة ـ فقد أورد فيها مسألة اختلاف الفقهاء في أطول زمن الحمل الذي يلحق الولد بأبيه، فقال مالك: خمس سنين. وقال بعض أصحابه سبع وقال الشافعي أربع وقال الكوفيون. سنتان. وقال. محمد بن عبد الحكم: سنة ـ وقال داود ستة أشهر[1] ورجّح ابن رشد قول ابن عبد الحكم من أصحاب مالك.

ومذهب داود الظاهري بناء على تحكيم العادة فقال «وهذه المسألة مرجوع فيها إلى العادة والتجربة، وقول ابن عبد الحكم والظاهرية أقرب إلى المعتاد، والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد لا بالنادر»[2].

وأما القاعدة الخامسة وهي قاعدة ـ الأمور بمقاصدها ـ فإن الشواهد عليها كثيرة، لأن اشتراط النية عام في الأقوال والأعمال الشرعية.

وينبغي أن نذكر أنَّ ابن رشد لم يغفل عن قاعدة ـ جلب المصالح ودرء المفاسد ـ التي بنى عليها العز بن عبد السلام فيما بعد كتابه في القواعد كما بيناها، بل كان كثيراً ما يلحظها في ترجيحاته، من ذلك مسألة قتل الذكر بالأنثى في القصاص، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يقتل الذكر بالأنثى، آخذين بظاهر قوله تعالى: ﴿والأنثى بالأنثى﴾[3] وهذا مذهب شاذ لأنه مستفاد بدليل الخطاب الذي يعارضه العموم في قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾[4] والإجماع منعقد على وجوب القصاص من الذكر للأنثى كما حكاه ابن المنذر[5].

بعد أن يستعرض ابن رشد المسألة على هذا النحو، يرجّح مذهب القائلين بالقصاص اعتماداً على قاعدة مراعاة المصلحة فيقول:

---

(١) المصدر نفسه ج ٢، ص ٣٠٠.

(٢) نفس المكان.

(٣) آية ١٧٨ ـ البقرة.

(٤) آية ٤٥ المائدة.

(٥) المصدر نفسه ج ٢، ص ٣٣٥.

«والإعتماد في قتل الرجل بالمرأة هو النظر إلى المصلحة العامة[1]».

والواقع أن مراعاة المصالح يدخل في مقاصد الشريعة، وقد لمّح السيوطي في الأشباه والنظائر إلى أن الهدف من قواعد الفقه ليس ضبط الفروع فقط، وإنما النظر إلى أسرار الشريعة ومقاصدها أيضاً: «اعلم أن فنّ الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأسراره»[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نريد أن ندرس هذه الناحية في بداية المجتهد لنعرف ما إذا كانت لابن رشد نظرة واضحة إلى مقاصد الشريعة؟ وما مصدر هذه النظرة عنده؟

ذلك ما سنتبيّنُهُ ـ إن شاء الله ـ في الدراسة الموالية.

---

(١) نفس المكان.

(٢) الأشباه والنظائر ص ٦.

ابن رشد ومقاصد الشريعة

إن أي مطلع على الشرع الإسلامي يلفت نظره ما في الشرع الكريم من سموّ أخلاقي ومن مقاصد اجتماعية، وإنسانية عامة، ولم يستطع أن ينكر ذلك حتى من أراد أن ينكر. وبالرغم من تحامل بعض المستشرقين على هذه الشريعة المطهرة، مثل جوزيف شاخت فإنه لم يسعه إلا الإعتراف بالحقيقة في هذا الصدد، فيقول:

«ثم إن أحكام الشريعة كلها مشبعة بالإعتبارات الدينية والأخلاقية، وذلك مثل تحريم الربا، أو الثراء غير المشروع بوجه عام، وتحريم إصدار الأحكام على أساس الشبهة والحرص على تساوي الطرفين المتعاقدين، ومراعاة الوسط في الأمور»[1].

ويمضي المؤلف في التنويه بالشرع الإسلامي في جانبه الحكمي، فيرجع تشابه العقود فيه، إلى وحدة الهدف في التشريع وهي السموّ بالإنسان سموّاً خلقياً. ويضيف إلى ذلك فيقول:

«وكون العديد من العقود، التي هي موضع نظر التشريع الإسلامي تتشابه في تكوينها إلى حدّ بعيد، إنما يرجع بدرجة كبيرة إلى أن تلك العقود يسودها الإهتمام ذاته بمراعاة نفس المبادىء الأخلاقية والدينية»[2].

هذه النظرية نفسها هي التي كانت سائدة عند ابن رشد.

ونحن قبل أن نتعرض لتفصيلها من خلال كتاباته، فلا بد أن نبين هذا اللون

(١) تراث الإسلام. القسم الثالث ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه ص ١٨.

من ألوان العلوم الشرعية، وهو علم ـ المقاصد ـ بعجالة، ونبين أهم الذين ألفوا فيه، حتى إذا ما تكلمنا عن صلة ابن رشد بهذا العلم كان كلامنا واضحاً.

وأول ما نبدأ به معالجة هذا الموضوع هو أن نبيّن تحديد الفقهاء لمقاصد الشريعة، فهم يقولون: إنها المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها[1]، إنطلاقاً من أن الشارع وهو الله تعالى ـ لا تصدر أعماله عن العبث، فهو الذي يقول عن نفسه **﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾**[2]. والشريعة هي مما خلق الله بين السماء والأرض.

ثم يحصر هؤلاء المعنى الكلّي العام للمقاصد الشرعية، فيذكرون أنها تنحصر عموماً في حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من الفساد والهلاك، وذلك لا يحصل إلا باجتناب المفاسد، والسعي إلى تحقيق المصالح[3]، ولن يتم ذلك إلا بصلاح الإنسان في نفسه وعقله، وحتى يصلح تصرفه فيما بين يديه مما سخر له[4].

وما دامت مقاصد الشريعة تنحصر في هذا المبدأ العام وهو تحقيق المصلحة، فإن المؤلفين في هذا العلم قد استقصوا المصالح ثم صنفوها فأرجعوها بالاستقراء والتصنيف إلى ثلاثة أنواع.

أولها المصالح الضرورية وهي الكليات الخمس التي هي حفظ الدين، والعقل، والنفس، والمال، والنسب، ولا تقوم حياة إنسانية صحيحة الا بسلامة هذه الأمور. وبانعدامها أو انعدام بعضها تتردّى الحياة ويظلم الواقع، وتنهار القيم، ويتحول الإنسان إلى بهيمة، ولذلك كانت هذه الأساسيات الخمسة المقصد الأول للشرع، وتعددت الأدلة عليها حتى كاد القرآن الكريم كله يكون لها دليلاً، ومن هنا اكتسبت معنى الضرورة[5].

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٥١.

(2) آية ١٦ سورة الأنبياء.

(3) عبد الله درّاز: مقدمة كتاب الموافقات للشاطبي ج ١، ص ٦.

(4) محمد الطاهر بن عاشور: المرجع السابق ص ٦٣.

(5) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات ج ١، ص ١٣.

ثانيها ما سموه بالمصالح الحاجية، وهي التي لا بد منها لقضاء الحاجات كالإجارة، والبيع، والنكاح، وسائر المعاملات[1] ولعلها اتخذت المرتبة الثانية في التصنيف لأنها وسائل لتحقيق المصالح الضرورية، أو معينة على تحقيقها.

وأما الصنف الثالث فهو المصالح التحسينية، وهي كل ما يعود إلى العادات الحسنة، والأخلاق الطيبة، والمظهر الكريم والذوق السليم، مما يجعل الأمة الإسلامية أمة مرغوباً الانتماء إليها، وفي بيان معنى هذا النوع من المصالح يقول الغزالي رحمه الله:

«هي التي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات»[2].

وبما أنّ المقاصد الشرعية على هذا النحو من الإعتبار في الشريعة، فإنه لا يسع الفقيه إلا معرفتها، حتي يكون على بينة من أهداف الشرع الذي يدرس أحكامه وإن معرفته بالمقاصد تعينه على الإجتهاد والتعليل إن قدر على ذلك، وفي هذا الصدد يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله.

«فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الإعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الإستدلال»[3].

وقد يقول القائل: ألا يمكن الإستغناء عنها بأصول الفقه؟ فإن أصول الفقه تهدف أساساً إلى التمكين من استنباط الأحكام، ومعرفة عللها؟

هذا صحيح لا محالة، ولكنه لا يكفي، ذلك أن أصول الفقه في جوهره آلي، فهو عبارة عن مجموعة من القواعد التي تتعلق بالألفاظ ومفاهيمها، والتراكيب ومعانيها للإستعانة بها على تفسير النصوص تفسيراً شرعياً ليقع استنباط الأحكام منها هي نفسها إن كانت لها معاني خلقية، وإلا فَلِيُقاسَ عليها. وبذلك كانت قواعد أصول الفقه ظنية[4].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق ص ٨٢.

(٢) ذكره محمد الطاهر بن عاشور، في المقاصد ص ٨٣.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٧.

(٤) المرجع نفسه ص ٥.

وأما مقاصد الشريعة فإنها هي التي تنير الفقيه، وتعصمه من الزلل، فلا يجتهد إلا وفق روح الشريعة واهدافها حين يعرف أن غايتها الأساسية هي - الإصلاح - الذي عبر عنه القرآن الكريم صراحة على لسان شعيب عليه السلام لما خاطب قومه بقوله «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت»[1].

وإذا شئنا مزيداً من البيان والدقة فإننا نقول: إن أصول الفقه بمثابة قواعد المنهج بالنسبة للمجتهد، وإن المقاصد هي بالنسبة له مثل الغايات التي يُهدف إليها من تطبيق المنهج.

وإذا كانت أصول الفقه ظنية قد كثّر حولها اختلاف الفقهاء فمنهم من قبلها كلها، ومنهم من قَبِل بعضاً ورد بعضاً[2] فإن مقاصد الشريعة لا خلاف فيها بتيهم، وهم جميعاً مجمعون على أن الشريعة هادفة إلى جلب الصمالح، ودرء المفاسد، ومن ثمة فهي يقينية، واليقين فيها ثابت بالنص حيث يقول تعالى:

﴿ولقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[3] وعلى ذلك فإنها ضرورية لا للفقهاء فحسب بل لكل المخاطبين بالشريعة ممن كان قادراً على فهم ذلك، ومن هنا انصرف لهذه الناحية من العلوم الشرعية ثلة من العلماء فنبهوا الناس إليها، وصنّفوا فيها وقعّدوا قواعدها، ونحن سنتعرض لبعضهم ممن برز في هذا الميدان وذاع صيته.

يقال إن أول من التفت إلى مقاصد الشريعة وعني بها في استنباط الأحكام، إبراهيم النخعي (ت ٩٦ هـ) وهو من التابعين، وشيخ حماد بن أبي سليمان الذي كان شيخاً لأبي حنيفة[4].

ويذكرون أن ابراهيم النخعي كان بالعراق بمنزلة سعيد بن المسيب بالحجاز[5] والفرق بينهما أن النخعي من أصحاب الرأي، كان كثير القياس، وعن

---

(١) [illegible] سورة هود.
(٢) [illegible] طاهر بن عاشور. المرجع السابق ص ٥.
(٣) آية ٢٥ سورة الحديد.
(٤) الحجوي: الفكر السامي: القسم الثاني من الجزء الأول ص ٢٩٥.
(٥) أحد كبار التابعين، ادرك عائشة رضي الله عنها، وسمع منها، وتوفي سنة ٩٣ هـ.



اتجاهه هذا نشأ مذهب الحنفية، بينما كان سعيد بن المسيب من أصحاب الأثر، ومن وجهته هذه نشأ مذهب مالك وأصحابه، وكثيراً ما كان إبراهيم النخعي يرجع إلى مقاصد الشرع في اجتهاداته وآرائه، وكان يعلن ذلك فيقول: إن أحكام الله لها غايات، هي حكم ومصالح راجعة إلينا[1]، ويستدل ذلك بآيات عدة منها قوله تعالى:

﴿ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير، وإن تخالطوهم فاخوانكم، والله يعلم المفسد من المصلح، ولو شاء الله لاعنتكم، إن الله عزيز حكيم﴾[2].

ثم جاء العز بن عبد السلام وألف كتاب القواعد تبعاً لهذا الإتجاه الذي اختطه إبراهيم النخعي، وقد تحدثنا عنه عند الكلام على قواعد الفقه، ويجب أن ننبه هنا إلى أن قواعد الفقه تتصل إتصالاً متيناً بمقاصد الشريعة، بل إن بعض القواعد تعتبر من المقاصد مثل قاعدة «المشقة تجلب التيسير» فإن اليسر ورفع الحرج وإن كان قاعدة تشمل العديد من أبواب الفقه ومسائله مما يندرج في الرخص إلا أنها مقصد من مقاصد الشرع الحنيف.

ثم ظهر بعد العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) نجم الدين الطوفي الحنبلي[3] (ت ٧١٦) فركز على «المصالح الشرعية» وحصر فيها المقاصد كلها، وأسرف في ذلك حتى نادى بوجوب تقديم المصلحة على النص والإجماع، وألف في اتجاهه هذا رسالة مشهورة سماها «المصالح المرسلة»[4] وهو لا يعني بها - المصالح المرسلة على مذهب مالك فإن هذه قاعدة من قواعد أصول الفقه وتأتي بعد المصادر الأصلية للتشريع وهي القرآن والسنة، والإجماع والقياس، فلا يقع اللجوء إليها إلا عند استفراغ الجهد في المصادر المذكورة، أما ما عند الطوفي فهي الأصل الأول المقدم على جميع المصادر بما في ذلك النصوص كما قلنا.

---

(١) الحجوي: المرجع السابق ص ٣١٨.

(٢) آية ٢٢ البقرة.

(٣) هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، نسبة إلى طوفي من أعمال صرصر بناحية بغداد.

(٤) جميل الشطي: مختصر طبقات الحنابلة ص ٥٢.

وقد قسم رسالته بين العبادات والمعاملات أما العبادات فإنه نادى فيها بالوقوف عند النص والإجماع، وأما المعاملات فإنها هي التي كانت هدفه من نظريته، لأنه كان يرى أنها مبنية على مصالح الناس التي يدركونها بحكم العادة والعقل[1].

وبنى الطوفي رسالته المشار إليها على قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[2] مصرّحاً بأنه بناء على هذا الحديث فإن رعاية المصلحة إذا تعارضت مع نصّ أو إجماع وجب تقديمها عليهما بطريق التخصيص والبيان[3].

وأول من قام بنشر هذه الرسالة هو الشيخ محمد رشيد رضا[4] بتحقيق الشيخ جمال الدين القاسمي[5].

وجاء بعد الطوفي أبو إسحاق الشاطبي المتوفى سنة (٧٩٠ هـ) وهو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، الشهير بالشاطبي، بلغ مرتبة الاجتهاد، وبرع في فنون كثيرة من العلم كاللغة، والحديث والتفسير، والفقه والأصول، ويقال إنه ناظر ابن عرفة وتفوق عليه[6].

ويذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتاب ـ مقاصد الشريعة ـ أن الشاطبي هو الرجل الفذ الذي أفرد علم المقاصد بالتأليف[7] فقد ألف فيه كتاب الموافقات ـ وهو كتاب يقع في أربعة أجزاء طبع بتونس، وبمصر[8] وتناول فيه قواعد الشريعة وغاياتها بأسلوب من الدقة، وضروب من الاجتهاد وصحة النظر تفوق أحدث النظريات العصرية في القانون وأصوله وأهدافه[9].

---

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيها ص ٨٧.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ.

(٣) صبحي المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام ص ٢٣٧.

(٤) المجلد التاسع من مجلة المنار ١٩٠٦.

(٥) نشرتْ ثانية بتحقيق مصطفى زيد بعد رجوعه إلى مخطوطتين لها بدار الكتب المصرية.

(٦) أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج ص ٤٨.

(٧) المرجع نفسه ص ٨.

(٨) الحجوي: الفكر السامي ج ٢، ص ٢٤٨.

(٩) صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص ٢٩٣.

وانتهى إلى أن الشريعة مبنية أساساً على ما ينفع الناس، وأنها نظام عام لكافة البشر، وأن نظامها ينبغي أن يسود، وأن يدوم بل أن يتأبد إذا افترضنا أن الحياة الدنيا لا نهاية لها[1].

هذا إذن علم مقاصد الشريعة، وهؤلاء هم الذين تنبهوا له وعنوا به، وألفوا فيه، والنتيجة التي نستطيع الخروج بها من النظرة الشاملة التي سلطناها على هؤلاء المؤلفين هي أنهم جميعاً يؤكدون على نظرية واحدة، وهي أن الشريعة تهدف أساساً إلى جلب المصالح، ودرء المفاسد.

لكن ابن رشد سما سموّاً بعيداً، ونظر إلى مقاصد الشريعة نظرة أعمق ونحن لا نقول هذا من باب المدح الساذج، ولكننا سنثبت ما نقول بالدليل.

ان ابن رشد لم ينطلق في نظرته من إصلاح الواقع، ولكنه انطلق من إصلاح الإنسان الذي يصنع الواقع، وفي هذا النظر عمق فلسفي بعيد، وهو النظر الذي يتفق مع احداث الآراء الإصلاحية، كما أنّه النظر الذي أعلنه القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[2].

لقد رأى ابن رشد أن الشريعة جاءت لتصلح الإنسان عن طريق الأخلاق التي تمثل قمتها، التقوى، وإذا ما تَمَّ إصلاح الإنسان فإن الحياة كلها تصبح صالحة، لأن ما يفسدها إنما هي أعمال الإنسان الصادرة عن أخلاقه، وهو يُشَبِّهُ الشريعة بالطب، فالطب يصلح الأبدان، والشريعة تصلح النفوس، وفي ذلك يقول: «وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان، نسبة الشارع إلى صحة النفس. أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردّها إذا عدمت، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس، وهذه الصحة هي المسماة ـ تقوى ـ ولقد صرّح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم

---

(١) عبد الله درّاز. مقدمة كتاب الموافقات ج ٢، ص ٦.

(٢) آية ١ سورة الرعد.

تتقون﴾[1] وقال تعالى: ﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾[2] وقال: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى. فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي هذه الصحة[4].

وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الاخروية، وعلى ضدها الشقاء الاخروي[5].

وهكذا نرى أن مقاصد الشريعة تصبح عنده فلسفة، وتصبح الأحكام كلُّها سواء كانت عبادات أو معاملات هادفة لهذه الغاية، ومن هنا نتبين أساس نظريته السابقة وهي أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى، فإن تلك النظرية تنطلق من نظرته الفلسفية إلى الشريعة، وخلاصتها أن الشريعة التي بالوحي يخالطها العقل، وأن غايتها تحقيق الفضيلة كما أن الفضيلة غاية الفلسفة أيضاً، ولذلك نظر الفلاسفة إلى الشريعة نظرة إجلال، لأنهم رأوها تهدف إلى سعادة الإنسان، فلا سعادة للإنسان في الآخرة إلاَّ بالفضائل، كما أنه لا سعادة له في الدنيا إلاَّ بالصنائع العملية[7].

ويرى أن معرفة الله وتعظيمه عن طريق العبادة، هي السبيل إلى تمكين الأخلاق في النفس الأنسانية، وإن فلاسفة الإسلام متفقون على هذا الرأي، وسأورد نصّاً له بتهافت التهافت يجمع هذه الآراء ويفصلها.

«بل القوم[8] يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها[9] وإيماناً بها،

---

(١) آية ١٨٣ البقرة.

(٢) آية ٣٧ سورة الحج.

(٣) آية ٤٥ سورة العنكبوت.

(٤) الصحة النفسية التي تكون بالأخلاق.

(٥) فصل المقال ص ٥٤، ٥٥.

(٦) سعيد زايد. مقال عن ابن رشد في كتاب تهافت التهافت، مجلة تراث الإنسانية عدد مارس ١٩٧٠ ص ٢٣٨.

(٧) ابن رشد: تهافت التهافت ج ٣، ص ٢٨١.

(٨) يعني الفلاسفة.

(٩) أي الشريعة.

والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية، والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلاّ بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الأخرة إلاّ بالفضائل النظرية وأنه لا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلاّ بالفضائل الخلقية، وإن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلاّ بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم... فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي[1] »ثم يصرح بعد ذلك بأن الشريعة التي تحقق مقاصدها الأخلاقية على وجه أتم إنما هي الشريعة الإسلامية بما تضمنته من عقيدة البعث على وجه صحيح، وبما تضمنته من أحكام بما في ذلك الأحكام الفرعية التي تتعلق بالفرائض وفي هذا الصدد نورد نص ما يقول:

والممدوح عندهم[2] من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحثَّ للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا، فإنه لا يُشَكُّ في أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى، وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها، وسائرها شرط فيها من الطهارة ومن التروك ـ أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها ـ وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها، هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها»[3].

هكذا نتبين بالنصوص أن نظريته في مقاصد الشريعة أعمق مما ذهب إليه الفقهاء والمؤلفون في هذه الناحية، فهم قد اتجهوا في نظرتهم إلى المصلحة والمنفعة، وقد تكون المنفعة أخلاقية، وقد تكون لا أخلاقية إذا اقترنت بحب

(١) تهافت التهافت ج ٣، ص ٥٨٤.

(٢) عند الفلاسفة.

(٣) المرجع السابق.

الذات، وقد اتجه هو إلى الأخلاق، والأخلاق لا تكون إلاّ خيراً محضاً، فإذا شابتها نوازع الأنانية، انهارت من أساسها.

ثم إن الإتجاه، في تفسير مقاصد الشريعة بالمصلحة فيه خطر على الشريعة نفسها، ذلك ان كل من أراد الخروج عن أحكام الشريعة تعلّل بالمصلحة وعطّل حكم الله، ويبدو ان أخطر اتجاه في هذا الصدد إنما هو اتجاه الطوفي، فقد بالغ في الجرأة، وأعلن أن المصلحة تقدم على النص، وهذا ما أخذ به العلمانيون واللائكيون في أيامنا هذه فهم يزعمون أن الشريعة المنزلة لم تعد متماشية مع مصالح الناس في العصر الحديث، ولو أخذ الفقهاء بنظرية الغايات الأخلاقية للشريعة، لسدّوا الباب أمام الذين يتعذرون بالمصالح لتعطيل الشريعة الإلهية، ونسخها بالقوانين الوضعية، فإن المصالح عندئذ لا يُقرّ منها إلاّ ما وافق مقاصد الشريعة، وفلسفتها في الخير والشر، وما عارضها، وجب إهدارُهُ.

وإن ابن رشد هو الفقيه الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة الإسلامية على الفكرة الخلقية، وكاد يؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في الشرع، وسأورد نصوصاً وأمثلة من كتاب «بداية المجتهد» الذي ندرسه لنتبين ان الرجل كان بصدد بناء مقاصد الشريعة على فلسفة أخلاقية واضحة المعالم فهو ينطلق من مبدأ عام مفاده أن أحكام الشرع العملية تهدف كلها إلى غرس الفضائل فيقول:

«وينبغي أن تعلم أن السنن[1] المشروعة العملية، المقصود منها هو الفضائل النفسانية»[2] ثم يأخذ في تفصيل نظم الشريعة، مبيناً ما يهدف إليه كل نظام من غايات أخلاقية فيذكر أن العبادات تعظيم لله تعالى، وشكر له على نعمه، وهدفها كرامة الإنسان وحريته، فلا يذل إلاّ لخالقه، الذي هو وحده من ينبغي شكرُهُ والخنوع له، «فمنها[3]، ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس، تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية[4]».

---

(١) يعني بها ـ النظم الشرعية ـ كما دل عليه كلامه فيما بعد.

(٢) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٩٦.

(٣) أي من تلك النظم الشرعية.

(٤) المصدر نفسه.

وأما نظام الشريعة المتعلق بتلبية الغرائز التي ترجع إلى أساسيات الحياة من طعام وشراب ونكاح فإن أحكام الشرع قد ضبطها بكيفية هدفت من ورائها إلى ـ العفة ـ أي السمو بالإنسان عن نهم الحيوان وهمجيته، ويقول في ذلك:

«ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى ـ عفة ـ وهذه صنفان: السُّنَن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح»[1].

وأما نظام العقوبات، فإن غايته تحقيق الأمن للناس في أبدانهم وأموالهم وأعراضهم، وذلك بإقامة العدل، والقضاء على العدوان والظلم. وفي هذا يقول:

«ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكفّ عن الجوْر، وهي السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والعدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والعقوبات، لأن هذه كلها يطلب بها العدل، ومنها السنن الواردة في الأعراض»[2].

ثم ينتقل بعد ذلك إلى نظام العقود، والمعاملات المالية ويدخل في هذا النظام عقود التبرع والصدقات، والزكاة فيجعلها جميعاً نظاماً واحداً لأنها تهدف إلى غاية واحدة هي محاربة تجميد المال، ومحاربة الجشع والأنانية، التي تقضي إلى الظلم الإجتماعي، والإستغلال والطبقية المهلكة، والغريب أنه يتنبه إلى أن غاية الزكاة إنما هي الإشتراكية في المال. وإليك النصّ.

«ومنها السنن الواردة في جميع الأموال، وتقويمها وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى ـ السخاء ـ وتجنب الرذيلة التي تسمى ـ البخل ـ والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات»[3].

وينتقل بعد ذلك إلى نظام الحكم والسلطة، فيذكر أن غاية الشرع من السلطة السياسية ومن كل رئاسة إنما هي كيان المجتمع، فبدون سلطة لا يكون هناك

---

(١) نفس المكان.

(٢) نفس المكان.

(٣) المصدر نفسه ج ٢، ص ٣٩٧.

مجتمع، وبدون مجتمع لا يكون هناك علم، ولا حضارة لأن العلم نتيجة حركة الفكر، ولأن الحضارة نتيجة حركة الفكر والبدن، فتنشأ الصنائع والفنون، وما إلى ذلك. ويركز هذه المعاني في هذا النص على كثرة إيجازه فيقول:

«ومنها سنن واردة في الإجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان، وحفظ فضائله العلمية، والعملية، وهي المعبّر عنها «بالرياسة». ولذلك لزم أن تكون سنن الأئمة، والقوام بالدين»[1].

ويرى أن النظام السياسي، والجهاز التنفيذي للدولة لا يكفي في تماسك المجتمع وقوته، بل لا بد من سيادة الأخلاق الإجتماعية القائمة على إحساس الناس بوحدة القلوب، والمصير المشترك الذي يقتضي منهم التعاون، كما أنهم جميعاً ينبغي أن يكونوا متضامنين في الدفاع عن كيان المجتمع الذي يتهدده خطر وحيد، هو خطر الإنحلال وانتشار المنكر، وعلى ذلك فإن المجتمع يجب أن يقوم بناؤه على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهذه القاعدة جعلت في نظام الشرع للدفاع عن البناء الإجتماعي، وصيانته من الهدم الذي يتعرض له بتفشي الرذائل فيه، فإن المجتمع لا يبقى إلاّ بالفضيلة «ومن السنن المهمة في حيز الإجتماع، السنن الواردة في المحبة والبغض، والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى بالنهي عن المنكر، والأمر بالمعروف[2].

ثم انظر إليه كيف يتنبه إلى أصل الداء في انهيار الحياة الإنسانية وفسادها، ففساد النظم والأخلاقيات التي تسودها، فيذكر أن أصل الخروج عن النظم الشرعية، وتعفن الحياة إنما هو فساد العقيدة.

فالعقيدة غير الصحيحة هي مصدر الشرّ والبلاء الذي يقاسي منه الناس «والإخلال بهذه السنن كلها يكون سبب سوء المعتقد في الشريعة»[3].

هكذا نجد أنفسنا أمام أسس عامة لنظرية فلسفية في مقاصد الشريعة، ولكن

---

(١) نفس المكان.

(٢) نفس المكان.

(٣) نفس المصدر.

الفقهاء الذين غلبت عليهم الريبة من آراء ابن رشد، لم ينتفعوا بشيء مما جاء به هذا الرجل العظيم، وذهبوا يمضغون ويجترون أقوال بعضهم بعضاً، فوقفوا حيث هم، وران على قلوبهم كا كسبوه من تقليد، وما عكفوا عليه من أوثان المتون والشروح والحواشي التي ظلوا يُبدئون فيها ويعيدون، ويفكون ويحلون موهمين الناس أنهم يتحركون.

ولم يقف ابن رشد عند حدود النظرية، وإنما راح يطبقها في اجتهاداته وترجيحاته، من ذلك مسألة اختلاف الفقهاء في جواز الاعتصار[1].

فذهب بعضهم إلى جوازه، وذهب آخرون إلى عدم جوازه محتجين بقوله ﷺ «العائد في هبته كالكلب العائد في قيئه»[2] وذهب مالك إلى التفصيل في ذلك، فذكر أن الرجوع فيها لايجوز إلاّ للأب أو الأم يهبان ابنهما. واشترط ذلك بعدم تصرف الابن تصرفاً يتعلق بما وهباه إياه، ويترتب على ذلك التصرف حق للغير كالزواج أو التداين، فإذا تزوج أو استدان بناء على ما وهباه، فلا يجوز لهما الرجوع في الهبة[3].

أما ابن رشد فإنه أفتى بعدم الجواز مطلقاً بناء على المقصد العام للشريعة الذي هو الأخلاق فقال: «قال القاضي: والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق»[4].

ويجتهد طبقاً لهذا المقصد نفسه من مقاصد الشريعة في مسألة الأَمَة التي يكون لها ولد. فقد اتفق الفقهاء على أنها تكون أم ولد إذا ملكها السيد قبل حملها منه، بحيث تعتق بعد موته، أما إذا ملكها وهي حامل فقد اختلفوا. قال مالك ليست أم ولد، فلا تعتق بعد موته، وقال غيره: هي أم ولد مطلقاً.

أما ابن رشد فردّ قول مالك، وقال بقول من خالفه، وعلل ذلك بمذهبه في مقاصد الشريعة، وإليك النص:

«والقياس أن تكون أم ولد في جميع الأحوال، إذ ليس من مكارم الأخلاق

---

(1) الاعتصار هو رجوع الواهب في هبته.
(2) المصدر نفسه ص ٢٧٨.
(3) نفس المكان.
(4) المصدر نفسه ص ٢٧٩.

أن يبيع الرجل أم ولده، وقد قال عليه الصلاة والسلام: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1] والمدهش حقاً أن ابن رشد كان يرى أن الفقهاء المحترفين غير مؤهلين لإدراك مقاصد الشريعة على حقيقتها، لأن الشريعة في جوهرها حكمة، وأولئك الفقهاء يهتمون بالأمور السطحية، وإن الذين يدركون مقاصد الشرع ويوجهون الأحكام التي يستنبطونها من نصوصه هذه الوجهة هم العلماء الفضلاء بحق، ذلك أن الشريعة كالطب، وأنه لا يُدرك صناعة الطب، ومعرفة متى يكون الدواء نافعاً، ومتى يكون ضارّاً إلاّ العارف بهذه الصناعة، صناعة الطب، لا الواقف على قشورها، المردّد للأقوال فيها، يحفظها عن ظهر قلب، ويلتزمها التزاماً آلياً، ولو كان واقع الحال يرفضها.

ولقد قال ابن رشد ذلك في مسألة نكاح المريض، رادّاً مذهب مالك الذي يمنع نكاح المريض لأنه يتهمه بإدخال وارث[2] والواقع أن ابن رشد يعمم النقد لكل الفقهاء الذين يتشبثون بالظواهر، ولا يتعمقون الشرع ومقاصده، ويزعمون أنهم يراعون المصلحة في أقوالهم وفتاواهم، ولكن المصلحة ينبغي أن يُنظَر فيها إلى مقاصد الشريعة التي هي الحكمة، أو الأخلاق، فالشريعة طبّ النفوس، كما أن الطب للأبدان، وقد سبق أن بيّنا هذه النظرية التي بسطها في كتابه ـ فصل المقال[3] وعاد فأكد عليها في ـ بداية المجتهد ـ وبنى على ذلك رأياً آخر، وهو أن النظر في مقاصد الشرع من اختصاص العلماء الفضلاء الذين بيّنهم في كتابه تهافت التهافت من أنهم الحكماء أو الفلاسفة، وقد سبق أن أوردنا النص المتعلق بذلك[4] وهذا نص ما أورده في بداية المجتهد بصدد مسألة نكاح المريض ومذهب مالك فيها.

«فلْنفوّضْ أمثالَ هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع، الفضلاء، الذين لا يتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان اشتغال بظواهر الشرائع تطرقاً إلى الظلم»[5].

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٣٠.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٨.
(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص٥٥.
(٤) تهافت التهافت ج ٣، ص ٥٨٤.
(٥) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٩.

فهو يصرّح هنا ـ كما ترى ـ أن مالكاً واضرابه ليس مؤهلاً لإدراك غايات الشرع البعيدة، وإنما الذين هم أهل لذلك، هم أولئك الذين لا يقفون عند الظواهر، ثم يبيّنُ أنَّ الحكيم العالم الحق إذا نظر في هذه القضية وأمثالها إنما ينظر إلى قصد الفاعل فإنْ دلّ قصده على أنه يريد الضرر، منعه من ذلك، وإن دل على أنه يريد الخير، فليس له أن يمنعه.

«ووجه عمل الفاضل، العالم، في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال، فإن دلّت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيراً، لا يمنع النكاح، وإن دلت على أنه قصد الإضرار بورثته، مُنِعَ من ذلك»[1].

هكذا إذن يقيم ابن رشد الشريعة على الأخلاق، وسبق بهذه النظرية فلاسفة القانون في العصر الحديث، بتسعة قرون، ذلك أن إحدى القضايا الهامة اليوم هي مسألة علاقة القانون بالأخلاق، التي انتهى فيها فقهاء القانون الوضعي إلى ما انتهى إليه ابن رشد منذ آماد بعيدة، يقول أحد علماء القانون ببريطانيا ما حاصله:

انتهى الفقهاء إلى أنه لا مناص من أن يُدَعَّمَ القانون بنظام أخلاقي يركز في المجتمع لأن القانون يكتسب قوته من الرأي العام[2].

ونلاحظ من النص السابق أن ابن رشد يُعوِّلُ في التمييز بين قصد الخير وقصد الشر عند المتهم، على الخبرة، إذ لا يكفي العلم وحده، ولا الحكمة وحدها، بل لابدّ من ممارسة تطبيق الأحكام بواسطة القضاء، وينطلق في هذه الفكرة من المبدأ الذي بيناه سابقاً، وهو أن الشريعة شبيهة بالطب، وإذا كان الطب صناعة وليس نظراً فحسب فإن الشريعة كذلك، بل إنَّ كل صناعة لا بد فيها من الخبرة، وهذا نص ما يقول عقب كلامه الذي أوردناه.

«... كما في أشياء كثيرة من الصنائع يعرُضُ فيها للصناع شيء وضده، مما اكتسبوا من قوة مهنتهم[3]، إذا لا يمكن أن يُحَدّ في ذلك حدٌّ مؤقت صناعي، وهذا كثيراً ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة[4].

---

(١) نفس المكان.

(٢) جونيس لويد: فكرة القانون ص ٧٤.

(٣) أي من خبرة وتجربة.

(٤) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٩.

ومعنى ما يقول: إن القضاة هم الذين يدركون نوايا المتقاضين بما اكتسبوا من تجربة، كما يدرك الأطباء العلل والأمراض، وكما يدرك أهل كل صناعة خفايا ما يتعلق بمهنتهم، وليس في ذلك قواعد مضبوطة، وكأنه يردّ على مالك بأن لا خبرة له في هذه الميدان لأنه يمارس القضاء فيطلع على أحوال الناس ومقاصدهم من وراء تحركاتهم وأعمالهم.

وهنا ننتهي إلى نتيجة مدهشة، وهي أن ابن رشد قد تَنَبّه إلى نظرية حديثة تتعلق بفقه القضاء ودوره في التشريع، ومفاد هذه النظرية أن اجتهادات المحاكم تقوم على معايير يمكن أن تدعم القانون وأن تصبح من الأسس الثابتة له[1].

والآن بعد أن تبينّا من خلال النصوص أن ابن رشد كان على وشك أن يقيم فلسفة كاملة في مقاصد الشريعة الإسلامية، وأنه قد وضع المبادىء العامة لهذه الفلسفة في كتبه الثلاثة، فصل المقال، وتهافت التهافت، وبداية المجتهد، وأنه تفوق على جميع الذين عنوا بهذا الفن من فنون الشريعة، وأنه انتهى فيه إلى ما انتهى إليه الذكر الحديث من القضايا الهامة المبسوطة في مجال علاقة القانون بالأخلاق، نريد بعد هذه كلّهِ أن نتبين حظه في الجانب الثاني من جوانب قواعد الأحكام ونعني به «أصول الفقه» سيما وقد عرفنا من قبل، في حديثنا عن القواعد الفقهية أن شهاب الدين القرافي قد حصر قواعد الشريعة في قسمين فقال: «وأصولها قسمان. أحدهما المسمى بأصول الفقه والقسم الثاني قواعد كلية...»[2] وأوردنا النص كاملاً هناك عند دراستنا لتلك القواعد الفقهية التي أشار إليها ثم بسطنا القول في ـ المقاصد ـ لصلتها بتلك القواعد ـ وبقي أنْ نتبين قواعد أصول الفقه في الكتاب الذي ندرسه فنتساءل: هل كان لأصول الفقه اعتبار عند ابن رشد في بداية المجتهد؟ وما درجة هذا الاعتبار؟ ذلك ما سنتبينه إن شاء الله.

---

(١) دونيس لويد، المرجع السابق ص ٧٦.

(٢) الفروق ج ١، ص ٣.

أصول الفقه في بداية المجتهد

قبل أن نتناول قواعد أصول الفقه في الكتاب الذي ندرسه، لا بدّ من أن نتعرض بإيجاز إلى بيان هذا العلم، وموضوعه، وطرق التأليف فيه، حتى إذا ما تناولناه بالدراسة من خلال كتاب ابن رشد، كان كلامنا واضحاً لا نحتاج فيه إلى أثقال البحث بالتعاليق والهوامش. وأول ما نبدأ من ذلك، نبدأ ببيان هذا العلم، وأهم مجالاته. فما هو علم أصول الفقه وما هي مباحثه؟

وردت تعاريف كثيرة لهذا العلم تتراوح بين الإيجاز والأطناب، فقد قيل إنه «النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف»[1] وقيل «هو العلم بقواعد يُتَوَصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[2] غير أن أوضح التعاريف وأجمعها وأمنعها أستخلص من تعاريف وتحليلات عدة ذكرتها مجموعة من كتب أصول الفقه، كالمستصفى للغزالي، والأحكام للآمدي، والمحصول للرازي، وهو أن أصول الفقه «عبارة عن علم بأدلة إجمالية، يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»[3].

والدليل الإجمالي هو الذي لا يتعلق بمسألة بعينها وإنما يكون قاعدة في المسائل التي تندرج ضمنه مثل «الأمر للوجوب» و «النهي للتحريم» ويندرج في الأدلّة الإجمالية مصادر التشريع بكيفياتها العامة، من كتاب، وسنة وإجماع وقياس، واستحسان واستصحاب[4].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٢٣.

(٢) بدراي أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي ص ٣١.

(٣) الدليل البيليوغرافي: المجلد الأول ص ١٣٩.

(٤) بدران: المرجع السابق ص ٣٠.

وأما الدليل التفصيلي فهو الذي يتعلق بمسألة بعينها مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾[1] فإنه دليل خاص بتحريم القتل عمداً وظلماً، ولا يصلح أن يكون دليلاً لتحريم السرقة، أو القذف مثلاً[2].

ومن هذا التعريف نتبين أن مباحث أصول الفقه تنحصر في قسمين هما: الأدلة ومتعلقاتها، والأحكام ومتعلقاتها.

أما الأدلة فهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والإستحسان والإستصحاب، والمصالح المرسلة، والعرف، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي[3] ومتعلقاتها هي كل ما يُسْتَعَانُ به من القواعد على فهم تلك الأدلة واستنباط الأحكام منها، وهي قواعد ترجع في معظمها إلى اللغة مثل العام، والخاص، والمطلق، والمقيّد، والمجمل، والمبين، والمحتمل، والظاهر، ودلالة الإشارة، والعبارة، ودلالة النص، وفحوى الخطاب، وهي كلها أدوات لفهم النصوص، ومعظم أصول الفقه يبحث هذه القواعد.

أما الأحكام التي هي القسم الثاني من مباحث أصول الفقه، فهي الوجوب والحظر، والندب، والكراهة، والإباحة، والإداء، والقضاء، والصحة، والفساد[4] والأحكام في الواقع تبحث من ثلاثة جوانب: جانب الشارع عز وجل وهو الحاكم، وجانب المكلف وهو الإنسان وجانب الفعل الذي يتعلق به الحكم، وهو فعل الإنسان الذي تعلق به التكليف[5] وأما متعلقات الأحكام فهي النسخ، والتعارض، والقواعد الشرعية، والمقاصد.

وبما أن استنباط الأحكام يقتضي مستنبطاً لها وهو ـ المجتهد ـ فقد تناول أصول الفقه مباحث تكميلية تتعلق بالإجتهاد وشروطه، والمجتهد وشروطه، وما يجوز الإجتهاد فيه وما لا يجوز، كما تناول هذا القسم موضوع الفتوى والتقليد.

---

(١) آية ٣٣ سورة الإسراء.

(٢) القرافي: تنقيح الفصول في الأصول ص ١٧.

(٣) بدران: المرجع السابق ص ٤٣.

(٤) الدليل البيليوغرافي: المجلد الأول ص ١٣٩.

(٥) الآمدي: الاحكام في أصول الاحكام ج ١، ص ٤١.

ويذكر ابن خلدون أن علم أصول الفقه من الفنون المستحدثة عند المسلمين، وأن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يكونوا في حاجة إليه. ذلك أن مباحث هذا العلم منها ما يرجع إلى اللغة، ومنها ما يرجع إلى كيفية استنباط الأحكام، ومنها ما يرجع إلى بحث الأسانيد لمعرفة الموثوق بها. ورجالُ السلف كانوا في غنى عن هذا كله. فاللغة كانت ملكة فطرية عندهم، ومن ثمة فليسوا بحاجة إلى معرفة مدلولاتها لاستفادة المعاني من الألفاظ[1]، وأما استنباط الأحكام من النصوص فإن الطرق التي سلكها المجتهدون بعدهم قد استفادوها منهم أو اسادوا معظمها على الأقل، وأما الأسانيد فإنهم كانوا أعرف الناس بها، وكانوا أكثر خبرة من غيرهم برواة الحديث، فقد كان أولئك الرواة من بينهم هم أنفسهم[2].

بعد عصر الصحابة أصبحت الحاجة إلى معرفة أصول الفقه ملحّة لعدة أسباب منها أن رقعة البلاد الإسلامية اتسعت، فاختلط العرب بغيرهم ودخل الإسلام كثير من العجم، فطغت العجمة، وضعفت سليقة العرب اللغوية فالتوت الألسنة، وكثرت الاحتمالات في فهم النصوص، وتعدّدَ الخلاف تبعاً لذلك، وتضاربت الأقوال، فظهرت الحاجة إلى قواعد وضوابط تعين على فهم النصّ، واستنباط الحكم منه.

ومن تلك الأسباب أيضاً، تفرق العلماء في الأمصار الإسلامية المختلفة فبات من العسير أن يقع التشاور بينهم، والإنتهاء إلى حكم يجمعون عليه كما كان الشأن في عصر الصحابة فأخذ كل إمام يجتهد في المسائل منفرداً وذلك ما كان سبباً في تعدد المذاهب والإتجاهات وكان هذا داعية من دواعي الحاجة إلى قواعد أصول الفقه ومن دواعي ذلك أيضاً ما واجه الفقهاء من الوقائع المستجدّة وألوان التعامل التي لم يكن للناس بها عهد زمن الصحابة رضي الله عنهم، فكان كل فقيه يجدّ في استنباط الحكم، مشيراً إلى الدليل ومبيناً وجهته في الاستنباط، فإذا عارضه فقيه آخر باجتهاد يخالف اجتهاده في نفس الموضوع، نشب بينهما الحجاج

(١) المقدمة ص ٣٢٤.

(٢) المرجع نفسه ص ٣٢٥.

والجدل وأخذ كل يحتج لمذهبه، مثلما وقع بين مالك والليث بن سعد[1].

ولقد حصل من وراء تلك الاجتهادات في المسائل المستحدثة، ومن اختلاف الأنظار واحتجاج كل مجتهد لنظره، مجموعة وافرة من القواعد الأصولية كان لا بد من تدوينها فدُوِّنت وأطلق عليها ـ أصول الفقه ـ وأصبحت علماً قائماً برأسه[2].

والحقيقة أن قواعد أصول الفقه أخذت تظهر منذ عصر الصحابة رحمهم الله ورضي عنهم، خاصة على يد الذين عرفوا منهم بالنظر والاجتهاد. من ذلك أنهم كانوا يقيسون الأمور بنظائرها كما جاء في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. ومنها أنهم كانوا يُعْمِلون النسخَ والتخصيص مثلما فعل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها من أن عدتها تكون بوضع الحمل لا بالأشهر تبعاً لقوله عز وجل: **﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾**[3] فكان عبد الله بن مسعود يقول: إن آية العدة بالحمل نزلت بعد آية العدة بالأشهر، فهي ناسخة لها، وعلى ذلك فإنّ قوله تعالى: **﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً، يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾**[4] منسوخة.

والواقع أن هذا ليس بنسخ، لأن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر ما تزال باقية بالنسبة لغير الحامل، وعلى ذلك فإن آية العدة بالحمل مخصصة لعموم العدة بالأشهر، فالمسألة إذن من قبيل العام الذي وقع تخصيصه، وليست من قبيل النسخ لأن النسخ هو رفع الحكم السابق كله، بحكم لاحق يحل محله.

ولقد عُرِفت قواعد أصول الفقه وتميّزت وأصبحتْ علماً يخضع للمفاهيم المضبوطة والمصطلحات المحددة بعد عصر الصحابة، ولذلك فإن ما وقع فيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من تعبير بالنسخ عن العام الذي وقع تخصيصه، لا يعد خطأً، بل مجرد تجوّز في الإطلاق، حَدَثَ قبل ضبط القواعد والمصطلحات التي كونتْ علم أصول الفقه فيما بعد.

---

(١) ابن القيم: اعلام الموقعين ج ٣، ص ٩٤.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٢٥.
(٣) آية ٤ سورة الطلاق.
(٤) آية ٢٢٨ سورة البقرة.

وأول من تنبَّهَ لتلك القواعد وأحسَّ بضرورة تدوينها وترتيبها هو الشافعي رحمه الله ورضي عنه (ت ٢٠٤ هـ) فلم يسبقه أحد إلى ذلك، وإن كان قد روي أنّ أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبي أبي حنيفة هما أوَّلا من كتبا بعض القواعد المتفرقة من أصول الفقه[١]، وذكر آخرون أن الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين هو أول من دوّن أصول الفقه، وأن ابنه جعفر الصادق وليه في التدوين. غير أننا لم نعثر على أثر لهذه الكتابات التي تحدث عنها بعض القدماء وخاصة ابن النديم، ولم يثبت إلا أن الشافعي هو أول من دوّن هذا العلم وضبط قواعده. يقول الإمام فخر الدين الرازي «اتفق الناس على أن أولَ من صنّف في هذا العلم الشافعي»[٢].

ثم يذكر الرازي أن الشافعي كان مبتكر هذا العلم، ويقارنه بأرسسطو في ابتكار علم المنطق وبالخليل بن أحمد في ابتكار علم العروض[٣] وقد وضع الشافعي رسالته في أصول الفقه ببغداد[٤] ثم أعاد النظر فيها وغير بعض أبوابها ومسائلها بمصر، ورواها عنه تلميذه الربيع المرادي وجعلها مقدمة لكتاب الأم[٥] وقد تناول الشافعي في رسالته تلك أهم قواعد أصول الفقه، فَبَحَثَ في الأوامر والنواهي، والبيان والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس[٦]، كما بحث الإجماع، والعام والخاص، ونقد الاستحسان والآخذين به، وتعرض إلى علل الأحاديث فبيّنها، وتناول مسألة الاحتجاج بخبر الآحاد، وما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز[٧].

---

(١) زكي البري: أصول الفقه الإسلامي ص ٨.

(٢) مناقب الإمام الشافعي ص ٥٦.

(٣) نفس المكان.

(٤) طبعت رسالة الشافعي بالمطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٢ هـ، وشرحها محمد أحمد شاكر ونُشر الشرح بمصر أيضاً سنة ١٩٤٠.

(٥) كتاب الأم من الكتب المعتبرة في المذهب الشافعي، مبوّبٌ على أبواب الفقه مثل الموطأ، ووقع الخلاف في نسبته إلى الشافعي أو تلاميذه والصحيح أنه إملاءات الشافعي في دروسه، رتّبها بعض تلاميذه، وأضافوا إليها شيئاً من أنظارهم.

(٦) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٢٥.

(٧) بدران: أصول الفقه الإسلامي ص ١٣.

وقد نشأ الشافعي في عصر طغى فيه الجدل في كلّ علمٍ تقريباً، فكان يستنبط القواعد الأصولية من مذاهب الفقهاء المجتهدين، ويدعّم استنباطاته بالبراهين حتى يقطع على الخصم طرق هدمها[1].

ولما كان قد واجه ثروة ضخمة من الفقه تكدست فيها الفروع منذ عصر الصحابة والتابعين إلى عصره فإنه جدّ في تنظيم ذلك وتبويبه، وتحويله إلى علم. يقول الفخر الرازي: «وهو الذي رتّب أبوابها وميز بعض أقسامها عن بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف ولم يقتصر الشافعي في التصنيف على هذه الرسالة، بل صنّف غيرها من الكتب على هيئة الرسائل أيضاً، منها رسالة في إبطال الاستحسان، ورسالة سماها جماع العلم ضَبَطَ فيها قواعد الأصول ضبطاً محكماً، واقتصر على أهمها، وأجمعها للقواعد كما كتب رسالة أخرى سمّاها الرد على من ينكر العمل بالأحاديث.

ويقال إن أحمد بن حنبل رضي الله عنه (ت ٢٤١ هـ) سار على منوال الشافعي وألّف بعض الرسائل في بعض مباحث أصول الفقه منها رسالة سماها «كتاب العلل» ورسالة أخرى سماها «الناسخ والمنسوخ»[2] على أن الذين انصرفوا حقاً إلى العناية بأصول الفقه فحققوا قواعده وأوسعوا القول فيه بعد الشافعي إنما هم فقهاء الحنفية.

وبالجملة فإن العلماء سلكوا طرقاً ثلاثاً في العناية بأصول الفقه وتطويره والتأليف فيه وهي: طريقة الفقهاء التي يسمونها طريقة الحنفية وطريقة المتكلمين، وطريقة المتأخرين، وهي طريقة جمعت بين طريقة الحنفية وطريقة المتكلمين.

أما طريقة الحنفية فإن المنهج الذي اتبعته هو ربط الفروع بالأصول، فأصحابها يبحثون القواعد الأصولية من خلال الفروع الفقهية، ومن ثمة كان منهجهم أمسّ بالفقه[3] كما استطاعوا بهذا المنهج أن يخرجوا علم الأصول من

---

(١) زكريا البرّي: أصول الفقه الإسلامي ص ٨.
(٢) بدران: أصول الفقه الإسلامي ص ١٤.
(٣) ابن خلدون: المرجع السابق ص ٣٢٥.

الصيغة النظرية التي تقتصر على البحث في القواعد إلى صيغة عملية، تطبيقية، ولكن يعاب على أصحاب هذه الطريقة أنهم صيغوا علم الأصول بالصبغة المذهبية، ذلك أنهم أخذوا يحوّلون قواعده العامة إلى قواعد تتلاءم مع المذهب الحنفي، ومن هنا دخل الصراع الجدلي بينهم وبين الشافعية خاصة، وأصيب علم الأصول بداء التمذهب.

وأول من ألف على هذه الطريقة أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ، فقد ألف كتاباً سماه «الأصول» وفي عهده انتهت إليه رئاسة الحنفية ثم ألف أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص (ت ٣٧٠ هـ) كتاباً نسب إليه وسمي «أصول الجصاص».

وظهر بعد ذلك أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ فبلغ بهذه الطريقة أوجها، وكان أحسن من كتب فيها من أوائل علماء الحنفية، فكان يغوص على النكت الفقهية، ويلتقط منها قواعد الأصول، يقول ابن خلدون «وكمُلتْ صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله، وتمهدت قواعده»[1].

وظهر بعد الدبوسي سيف الإسلام البزدوي المتوفى سنة ٤٨٠ هـ فألف كتاباً سماه «الأصول»[2] وجعله مستوعباً لما ألف قبله من كتب، وكان أحسن من كتب في علم الأصول على طريقة الحنفية بعد الدبوسي[3].

ولم يتوقف الحنفية عن البحث والتأليف على طريقتهم تلك بعد الدبوسي، وإنما ظهر بعد ذلك ثلة منهم صنفت تصانيف قيمة، منهم الإمام السرخسي (٤٨٣) الذي ألف كتاب ـ تمهيد الفصول في الأصول ـ وعبد الله أحمد النسفي (ت ٧٩٠) الذي ألف كتاب ـ المنار ـ[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) شرحه عبد العزيز البخاري شرحاً وافياً وسماه: كشف الأسرار، وقد طبع عدة مرّات.

(٣) المقدمة: نفس الصفحة.

(٤) شرحه عز الدين بن عبد اللطيف المعروف بابن ملك، وطبع شرحه بالأستانة سنة ١٣١٤ هـ كما شرحه ابن عابدين (سنة ١٣٥٢ هـ) شرحاً سماه ـ نسمات الاسحار ـ.

وألف على طريقة الحنفية عالمان آخران أحدهما مالكي، والآخر شافعي، أما المالكي فهو شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤)، وكتابه الذي ألفه على طريقة الحنفية هو الذي سماه تنقيح الفصول في علم الأصول[١]، والشافعي هو جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ، الذي سمى كتابه «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول».

فإذا جئنا إلى الطريقة الثانية التي انتهجها العلماء في التأليف، وهي طريقة المتكلمين، وجدنا أصحابها يهتمون بتحقيق القواعد تحقيقاً نظرياً مع الميل إلى الاستدلال العقلي، دون ربط لتلك القواعد بفروع الفقه مما جعل علم الأصول علماً نظرياً مجرداً، بعيداً عن التبعية لمذهب معين، وكانت هذه الطريقة هي الغالبة على مؤلفات الشافعية والمالكية، ولم يقف أصحابها عند المباحث الأصولية، بل تجاوزوها إلى مسائل كلامية مثل عصمة الأنبياء قبل النبوة، ومثل التحسين والتقبيح العقليين، وبعض القضايا الفلسفية والمنطقية[٢].

وكان أول المؤلفين على هذه الطريقة الكلامية القاضي المعتزلي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ الشافعي المذهب، ألف كتاب ـ العمدة ـ ثم وليه أبو الحسين البصري، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ وهو معتزلي في العقائد، وشافعي في الفروع أيضاً، فسمى كتابه ـ المعتمد في أصول الفقه ـ، وتبعهما أبو المعالي عبد الملك الجويني الشافعي الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) فألف كتاب البرهان[٣]، ثم تبعه الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) بكتاب ـ المستصفى[٤] ـ فامتاز فيه عن أستاذه بحسن الأسلوب ووضوح العبارة[٥]، وإمامُ الحرمين والغزالي على مذهب الأشاعرة في العقائد كما هو معلوم.

---

(١) طبع هذا الكتاب بتونس سنة ١٩١٠، بالمطبعة التونسية، وبهامشه شرحه لابن حلول القيرواني المالكي المتوفى سنة ٨٩٥ هـ.

(٢) زكريا البري: أصول الفقه الإسلامي ص ٩.

(٣) حققه محمد حميد الله بالإشتراك. طبع المعهد الفرنسي. دمشق ١٩٦٤.

(٤) طبع بمصر في جزأين سنة ١٩٣٧.

(٥) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٢٥.

هذه الكتب الأربعة هي أسس الطريقة الكلامية في علم الأصول، تلك الطريقة التي يغلب على أهلها التجريد، والاستدلال لأنهما الميزتان اللتان تتصف بهما مباحث علم الكلام، ومنهجه، ومن هنا سُميت طريقتهم بطريقة المتكلمين. وما ظهر بعد هذه الكتب الأربعة فجمعٌ لها أو تلخيص، وكان أول من لخصها إماماًن من أئمة المتكلمين هما: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وسمى كتابه الذي جمع فيه الكتب الأربعة، بالمحصول. وسيف الدين الأمدي، (ت ٦٣١ هـ) وسمى كتابه الإحكام في أصول الأحكام[١]، واختلفت طريقتهما في جمع تلك الكتب وتلخيصها. يقول ابن خلدون عن منهج كل منهما «واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب[٢] ميالٌ إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل»[٣].

ظهر بعد ذلك ابن الحاجب المالكي وكان معاصراً للآمدي، إذ توفي سنة ٦٤٦ هـ فلخص كتاب ـ الأحكام ـ في كتاب سماه «منتهى السُّؤْل والأمل» إلى علميْ الأصول والجدل، ثم عمد إلى كتابه هذا فاختصره وسمّاه ـ مختصر المنتهى[٤] ـ وقد عني الناس بمختصر ابن الحاجب هذا، فأخذوا يدرسونه ويشرحونه.

أما المحصول للرازي فقد اختصره تلميذه سراج الدين الأرموي في كتاب سماه «التحصيل» كما اختصره تاج الدين الأرموي (ت ٦٥٦ هـ) وسمى مختصره «الحاصل» ثم جاء شهاب الدين القرافي المالكي (ت ٦٨٤ هـ) فاقتطف من كتابيْ التحصيل والحاصل بعض المقدمات والقواعد وسماها «التنقيحات» وظهر بعد ذلك البيضاوي (ت ٧٧٢ هـ) فاستمد من كتاب المحصول للرازي، وللحاصل لتاج الدين الأرموي مختصراً سماه «منهاج الوصول إلى علم الأصول» وبالغ في الاختصار حتى جعله لغزاً، وعلى هذا المختصر، وتنقيحات القرافي أقبل

---

(١) طبع بمصر في ثلاثة أجزاء سنة ١٣٤٧ هـ.

(٢) يعني به الإمام الرازي فهو فخر الدين بن الخطيب.

(٣) المقدمة ص ٣٢٥.

(٤) شرحه عضد الدين القاضي وطبع مختصر المنتهى وشرحه في جزاين بمصر سنة ١٩٣٧.

المبتدئون من المتعلمين يدرسونهما، كما أقبل عليهما بعض الناس بالشرح، خاصة المنهاج الذي شرح شروحاً عديدة أهمها شرح الأسنوي الذي سماه ـ نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ـ وشرح السبكي الذي سماه ـ الإبهاج شرح المنهاج[1]. وبهذه المختصرات اتضحت طريقة المتكلمين، واستكملت قواعدها[2].

أما الطريقة الثالثة من طرق التأليف في أصول الفقه، فهي التي يسمونها «طريقة المتأخرين» وهي طريقة جمعت بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين فأخذ أصحابها يقررون القواعد الأصولية مجردة على طريقة المتكلمين أولاً، ثم يعقبون على ذلك بتخريج الفروع عليها كما يفعل الفقهاء وبذلك جمعوا بين مزايا الطريقتين، وقد كتب على هذه الطريقة علماء من الحنفية والشافعية والمالكية.

ويذكر ابن خلدون أن مظفّر الدين أحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي، والمتوفى سنة ٦٩٤ هـ كان المبتكر لهذه الطريقة فألف عليها كتابه «البدائع»[3] ونوّه بهذا الكتاب فقال: «وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الأحكام للآمدي، وكتب البزدوي، في الطريقتين وسمى كتابه بالبدائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثاً، وولع كثير من علماء العجم بشرحه»[4].

وظهر بعد ابن الساعاتي عبيد الله بن مسعود الحنفي البخاري الملقب بصدر الشريعة (ت ٧٤٧ هـ) فألف على هذا المنهج كتاباً سماه «تنقيح الأصول»[5] لخص فيه كتاب الأصول للبزدوي، والمحصول للرازي، ومختصر المنتهى لابن الحاجب، وقد حشّى عليه سعد الدين التفتازاني الشافعي (٧٩٣ هـ) بحاشية سماها «التلويح في حل غوامض التوضيح»[6].

---

(١) طبع المنهاج مع شرحيه المذكورين في ثلاثة اجزاء بمطبعة التوفيق مصر.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٢٥.

(٣) اسم الكتاب على حقيقته هو: بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والأحكام.

(٤) المرجع السابق.

(٥) شرحه بنفسه وسمى شرحه ـ التوضيح ـ.

(٦) جمعت هذه الكتب الثلاثة (التنقيح، والتوضيح، والتلويح) في مجلد واحد.

ثم ظهر تاج الدين السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧١، فألف كتاباً سماه «جمع الجوامع» وقد ذكر أنه جمعه من زهاء مائة صنف، وهوكتاب بمثابة المتن، وقد عُرِفَ بالإيجاز والتعقيد، وله شروح عدة[١].

وجاء بعد السُّبكي، الكمال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٨٦١ هـ فألف على هذه الطريقة كتابه الذي سماه ـ التحرير ـ وشرحه تلميذه محمد بن أمير الحاج، الحلبي المتوفى سنة ٨٧٥ هـ وسمى شرحه «التقرير والتحبير» شرح التحرير»[٢].

وبلغت هذه الطريقة أَوْجها وأكملت أسسها بمحب الدين بن عبد الشكور البهاري المتوفى سنة ١١١٩ هـ صاحب كتاب «مسلم الثبوت»[٣] فهو أدق ما كتب على طريقة المتأخرين مع ما يمتاز به من سهولة العبارة ووضوح اللفظ، فكان على النقيض من كتابي جمع الجوامع للسبكي، والتحرير لابن الهمام، اللذين بلغا درجة قصوى في الإيجاز والغموض مما جعل الانتفاع بهما لا يحصل إلا بعد عناء.

وأخيراً ظهرت بعض المؤلفات الحديثة فكان هدف أصحابها تبسيط علم أصول الفقه، والأطناب في موضوعاته، وشرح مصطلحاته، وملاءمته مع الأسلوب الحديث في الشرح والتحليل والتصنيف، وكان من السابقين إلى ذلك، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) فألّف كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول»[٤] ووليه الخضري وعبد الوهاب خلاّف، فألّف كل منهما تأليفاً هدف فيه إلى تبسيط المسائل، وتخليصها من المناقشات الفرعية، وكان الخضري (ت ١٩٢٧ م) أستاذاً لعلم الأصول بمدرسة القضاء الشرعي بمصر كما كان عبد الوهاب خلاف (ت ١٩٥٥ م) أستاذاً له بكلية حقوق القاهرة وتبعهما مؤلفون عديدون هدفوا لنفس الغاية واشتغلوا بتدريس هذا العلم مثل الشيخ أبو زهرة،

---

(١) طبع هذا الكتاب بشرح المحلي، وحاشية البناني في جزأين مصر ١٣٥٤ هـ.

(٢) طبع هذا الشرح في ثلاثة أجزاء بين سنتي ١٣١٦ هـ ١٣١٨ هـ مطبعة بولاق، مصر.

(٣) طبع بمصر في جزأين سنة ١٣٢٦ هـ.

(٤) طبع بمصر، وبيروت، دار المعرفة ١٩٧٩.

والشيخ مصطفى خفاجة، وزكي شعبان، وعلي حسب الله[1] وبعد أن أحطنا علماً بما ينبغي أن نعلم من أمر أصول الفقه في حدود هذا البحث نريد أن نتبين علاقة الكتاب الذي ندرسه بهذا العلم، والمنهج الذي سلكه ابن رشد في معالجته لأصول الفقه، في تلك النبذة اليسيرة التي عرض فيها لأهم قواعد هذا العلم.

وأستطيع أن أؤكد أن لبّ المنهج الذي سلكه ابن رشد في كتابه إنما هو ربط الفروع بالأصول، أو ما يسمونه: تخريج الفروع على الأصول، والدليل على ذلك هو الكتاب كله، فلا تكاد تمر مسألة دون أن يربطها بأصلها الذي استمدت منه. وابن رشد نفسه يُعلن عن منهجه هذا، ويذكر أنَّ غايته ليست الإحاطة بالفروع، وإنما هي غاية تعليمية منهجية، القصدُ منها معرفة طرق الفقهاء وأساليبهم في استنباط الفروع من الأصول، فالهدف إذن أن يتمكن الفقيه من الأصول ليحيط بالفروع إحاطة منهجية من ناحية، ولكي يتمكن بدوره من الاجتهاد، ذلك أن الإحاطة بالفروع بمعزل عن الأصول أمرٌ لا سبيل إليه لِتَعَدُّدِهَا تَعَدُّداً لا يقع تحت حصر. وهو يقول في هذا المعنى حرفياً «وقصدنا من هذه المسائل إنما هو الأصول الضابطة للشريعة، لا إحصاء الفروع، لأن ذلك غير منحصر»[2].

ثم يؤكد على هذا المعنى في نص آخر فيقول: «إذ كان هذا الكتاب ليس مقصوداً به التفريع، وإنما المقصود فيه تحصيل الأصول»[3].

وما دامت غاية المؤلف هي هذه، فإنه صدّر كتابه بمقدمة تعرّض فيها بإيجاز وتركيز لقواعد علم الأصول ومباحثه، فذكر أنَّ الطرق التي تُؤْخَذ منها الأحكام الشرعية ثلاث هي: اللفظ والفعل والإقرار[4].

وهنا نلاحظ أن المصادر الأساسية للشريعة عنده مصدران هما: الكتاب والسنة، فيحللهما إلى طرق ثلاث، على معنى أنَّ اللفظ يشمل الكتاب والسنة

---

(١) الدليل البيليوغرافي: المجلد الأول ص ١٤٢.

(٢) بداية المجتهد ج ٢، ص ١٦٨.

(٣) المصدر نفسه. ص ١١٧.

(٤) المصدر نفسه ج ١، ص ٢.

القولية، فيبقى قسمان من السنة ليسا من قبيل اللفظ وهما فِعْلُهُ ﷺ وتقريراته، ثم يقف في بيان الأدلة الشرعية هنا ويتناول متعلقات الأدلة فيذكر أنها أربعة أنواع، ثلاثة متفقٌ عليها، ورابعٌ مختلف فيه وهي:

١ ـ عام يراد به خاص، ويطلق عليه: التنبيه بالأعلى على الأدنى ومثاله قوله تعالى ﴿خُذْ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[1].

فالزكاة ليست واجبة في جميع الأموال كما هو ظاهر الآية. وإنما المقصود بالصدقة في النص هي الزكاة، فالصدقة لفظ عام أرِيْدَ به خاص وهو الزكاة.

٢ ـ خاص يراد به عام، أو التنبيه بالأدنى على الأعلى، ومنه قوله تعالى: ﴿فلا تقلْ لهما أفٍ﴾[2] فقد نبه تعالى بتحريم أدنى الأذى وهو ـ التأفيف ـ على تحريم ما فوقه من الأذى كالشتم والضرب[3].

٣ ـ عام يُراد به مثله، وخاص يُراد به مثله، وإنما جمعهما وجعلهما نوعاً واحداً لأنهما من قبيل التنبيه بالمساويء على المساويء، ومثاله قوله تعالى ﴿حُرِّمتْ عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾[4].

فهذا من قبيل العام الذي أُريد به العام لأن لفظ ـ الخنزير ـ يتناول جميع أصناف الخنازير إلا ما كان من قبيل اشتراك اللفظ فقط وليس في حقيقته خنزيراً مثل خنزير الماء، فما كان من قبيل ذلك فإن التحريم لا يتناوله.

٤ ـ دليل الخطاب، ومعناه هو أن يفهم السامع من إيجاب الحكم لشيء نفيَهُ عما سواه، أو من نفي الحكم عن شيء إيجابه لما سواه، ويسمونه ـ مفهوم المخالفة ـ ومثاله قوله ﷺ: في سائمة الغنم الزكاة. مفهومه أن غير السائمة لا زكاة فيها.

[الخطاب هو النوع الرابع من دلالات اللفظ الذي وقع الخلاف في الأخذ به، إذ أن الحنفية لا يعتبرونه.

هذه الأنواع الأربعة التي بيّنها وهي من متعلّقات الأدلة الشرعية، تندرج في

(١) آية ١٠٣ سورة التوبة.
(٢) آية ٢٣ سورة الإسراء.
(٣) بداية المجتهد ج ١، ص ٢.
(٤) آية ٣ سورة المائدة.
(٥) المصدر نفسه ص ٣.

الطريق الأول من طرق الأحكام الثلاث، وهو «اللفظ» أي أن تلك الدلالات الأربع هي أدوات يستعان بها على فهم النص الشرعي.

ثم انتقل بعد ذلك إلى صيغ التكليف وهي الأوامر والنواهي، وهذا الموضوع هو القسم الثاني من مباحث علم أصول الفقه، فقد بينا في أول هذا الفصل أن الموضوعات التي يبحثها هذا العلم تنقسم عموماً إلى قسمين: الأدلة ومتعلقاتها، والأحكام ومتعلقاتها. وقد بين ابن رشد من الأدلة دليلين هما الكتاب والسنة وجعلهما طرقاً ثلاثاً، وبيّن من متعلقات الأدلة العموم والخصوص، والمساواة، ودليل الخطاب. ثم ترك هذا القسم غير تام، وانتقل إلى قسم الأحكام، وسيعود بعد ذلك إلى الأدلة ومتعلقاتها ولعل الذي حمله على هذا الاضطراب في طَرْقِ المباحث، والمخالفة في معالجتها لعلماء الأصول هو أنّه لم يرد من ذلك، التأليف في هذا العلم. وإنما أراد أن يتعرض لمفاهيمه الأساسية لتكون مدخلاً للكتاب، وفهم مستندات المسائل، والأصول التي استخرجت منها. فما فَعَلَهُ إذن إنما هو بمثابة المرشد للقارىء وللدارس، ومن طَلَبَ التعمق وتأصيل القواعد والمباحث فعليه بالكتب المصنفة في ذلك العلم.

ينتقل ابن رشد إذن إلى صيغ الأحكام. فيبيّن أنَّ الأوامر والنواهي قد ترد صريحة بصيغها في الطلب، وقد ترد بصيغة الخبر[1].

ومهما كان الشكل الذي ترد عليه الأوامر والنواهي فإن الفقهاء اختلفوا: على ماذا يحمل الأمر؟ أعلى الوجوب؟ أم على الندب؟ أم على الإباحة؟ أو أنه لا يحمل على معنى إلا بدليل؟

وعلى ماذا يحمل النهي؟ أيُحْمَلُ على التحريم أم على الكراهة، أم لا يحمل على أي منهما إلا بدليل؟

في ذلك كله مذاهب، وبتعدد مذاهب الفقهاء في معاني صيغ التكليف تعددت مذاهبهم في الفروع. فمنهم من يجعل الأمر دالاً على الوجوب أصلاً، والنهي على التحريم أصلاً كذلك كما لم يدل الدليل على معنى آخر[2].

---

(١) المصدر نفسه. (٢) المصدر نفسه.

ومنهم من يحمل الأمر على الندب، والنهي على الكراهة ما لم يدلّ الدليل على خلاف ذلك. ومنهم من يتوقف فلا يحمل أيًّا منهما على معنى إلا بدليل[1].

بعد أن قرر هذا عاد إلى متعلقات الأدلة. وإذا كان قد بيّن سابقاً من متعلقات الأدلة ما يتصل بالمفاهيم وهي العموم والخصوص، إلخ . . . فإنه هنا يذكر نوعاً آخر من متعلقات الأدلة وهي ما يتصل بالألفاظ، أي ما يسمونه «اشتراك اللفظ».

فاللفظ إذا ورد غير مشترك بين معان، فإنه يكون نصاً في معناه، بحيث يكون لذلك اللفظ معنى واحد، وهنا يكون الحكم منصوصاً عليه، وعندئذ لا خلاف في وجوب العمل بذلك الحكم[2].

وأما إذا ورد اللفظ مجملاً بأن دل على عدة معان دلالة متساوية، بحيث لا يستطيع الفقيه أن يتبين مراد الشارع من هذه المعاني المتعددة، فالأمر هنا، التوقف حتى يقع البيان، ذلك أن المجمل لا يوجب حكماً حتى يقع بيانه[3] وأحياناً يدل اللفظ على عدة معان، ولكن تكون دلالته على بعضها أقوى من بعض، فيكون من قبيل «الظاهر». وهنا يحمل اللفظ على المعنى الذي كان أظهر فيه. وأما المعنى الذي دل عليه اللفظ دلالة ضعيفة فهو ما يسمونه «المحتمل» وعلى ذلك فإن اللفظ الواحد يطلق عليه «الظاهر» في ما دل عليه من المعاني دلالة راجحة، ويطلق عليه «المحتمل» فيما دل عليه دلالة مرجوحة، ولا يُحْمَلُ اللفظ على المعنى الأقلّ إلا بدليل، فإن لم يكن هناك دليل وجب حَمله على ما كان أظهر فيه من المعاني[4].

وحاصل الأمر أنّ دلالات الألفاظ أربع: النص، والمجمل، والظاهر، والمحتمل، وهي كلها طرق لتفسير النص الشرعي واستخراج الحكم منه.

ينتقل بعد ذلك من أدوات تفسير النص الشرعي وهي التي اصطلح علماء الأصول على تسميتها بمتعلقات الأدلة، إلى إتمام البحث في الأدلة نفسها، وبقي منها دليلان وهما الإجماع والقياس، فيقدّم الحديث عن القياس ويذكر أنه طريق ما سكت عنه الشرع[5] ويبين أنه نوعان: قياس شبه، وقياس علة[6].

---

(1) نفس المكان.
(2) نفس المكان.
(3) المصدر نفسه.
(4) نفس المكان.
(5) المصدر نفسه ص ٢.
(6) المصدر نفسه ص ٣.

أما قياس الشبه فهو «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما، بالشرع، بالشيء المسكوت عنه، لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم»[1].

وقياس العلة هو أن يُحْكَمَ بنفس الحكم للمسكوت عنه لاتحاد العلة بينهما[2] وفي هذا الصدد ينبه إلى قضية تلتبس على الفقهاء، وهي أنه يشتبه على كثير منهم قياس الشبه بالخاص الذي يراد به العام فيظنون أنه من قياس الشبه.

وبيان ذلك أن قياس الشبه من باب الخاص الذي يراد به الخاص، بحيث أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به، من جهة الشبه الذي بينهما، مثل إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحدّ، وإلحاق الصداق بالنصاب في القطع[3].

أما الخاص الذي يراد به العام فإن المسكوت عنه يلحق لا محالة بالمنطوق به ـ وهذا سبب اللبس ـ لكن لا يلحق به من ناحية الشبه ـ وإنما من ناحية دلالة اللفظ. فتحريم سب الأبوين وضربهما ليس من قبيل القياس على التأفيف الوارد تحريمه بالنص، وإنما من قبيل دلالة اللفظ، إذ أنّ تحريم التأفيف اشتمل بطريق الأولى على تحريم السب والضرب وغيرهما من ألوان الأذى[4] وعلى ذلك فإن تحريم ما ليس منطوقاً به من أذى الأبوين إنما هو من مشمولات النص فيكون الحكم مستفاداً بطريق النص، لا بطريق القياس وهذا ما اشتبه كثيراً على الفقهاء فظنوه قياساً، والواقع أن قياس الشبه والحكم المستفاد بدلالة الخاص على العام يتقاربان، لأنهما يتحدان في أن كلا منهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به. والذين وقعوا في الخطأ الفادح هم الظاهرية، ذلك أنهم ينكرون القياس وظنوا أن دلالة الخاص على العام من قبيل القياس فأنكروه وبذلك أنكروا النصوص في بعض دلالاتها، ويقول ابن رشد في نقدهم:

«والجنس الأول[5] هو الذي ينبغي للظاهرية أن تنازع فيه، وأما الثاني[6]

---

(1) المصدر نفسه.

(2) نفس المكان.

(3) المصدر نفسه ص ٤.

(4) نفس المكان.

(5) أي قياس الشبه.

(6) دلالة النص على المسكوت عنه بطريق دلالة الخاص على العام أو مفهوم الأولى.

فليس ينبغي لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع[1] والذي يرد ذلك يرد نوعاً من خطاب العرب»[2].

يعود ابن رشد بعد ذلك إلى استكمال الحديث في الأصلين الأولين من أصول الأحكام وهما الكتاب والسنة، فقد تناول النص أو القول، فشمل بحثه الكتاب والسنة القولية، وبقي من السنة، الفعل والإقرار[3].

وقد يبدو أنَّ هذا خلط وفوضى في تناول أدلة أصول الفقه وقواعده والمتأمل يدرك أن ابن رشد كان يسير في بحثه بنظرة معينة، وهي أنه ميز في ذهنه بين الأدلة التي تستفاد منها الأحكام أصالة، والأدلة التي تؤكد الأحكام، أو تفيد الإباحة فقط فتكون تابعة للنوع الأول من الأدلة وستتضح هذه النظرة في كلامه عن الفعل، والإقرار، والإجماع.

فأما للفعل فقد ذكر أنَّ الفقهاء اختلفوا فيه، فمنهم من عدّه من طرق الأحكام الشرعية، ومنهم من نازع في ذلك وذهب إلى أن الفعل لا يفيد حكماً لأن الأحكام تفيدها الصيغ القولية وهي الأوامر والنواهي، والفعل ليس صيغة[4].

على أن الذين قالوا بإفادة الأفعال للأحكام اختلفوا بدورهم في نوع الحكم الذي يدل عليه الفعل. فذهب بعضهم إلى أنه يدل على الوجوب، وذهب البعض الآخر إلى دلالته على الندب، غير أن ابن رشد رأى أن الفعل ينبغي أن يكون تابعاً للقول لأنه مبينٌ له، فإن أتى بياناً لمجمل واجب، كان دالاً على الوجوب، وإن أتى بياناً لمجمل مندوب دل على الندب، وإن لم يأت بياناً لمجمل، فإن كان من جنس القربة، دل على الندب، وإن كان من جنس المباح دل على الإباحة[5].

وأما الإقرار فلا يدل عند الفقهاء على تكليف وإنما يدل على بقاء الأصل وهو الإباحة[6].

---

(١) أي من دلالة النص، فالحكم بهذه الطريقة مستفاد بالنص لا بالقياس.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٤.

(٣) سبق أن ذكرنا أنه عبر عن الكتاب والسنة بالطرق الشرعية الثلاث وهي اللفظ، والفعل، والإقرار.

(٤) المصدر نفسه ص ٤.

(٥) نفس المكان.

(٦) نفس المكان.

ينتقل بعد ذلك إلى الإجماع فيذكر أن الإجماع ليس في الواقع مصدراً من مصادر التشريع. لأنه لا يرد بحكم مستقل، وإنما يستند إلى الكتاب أو السنة، اللذين وقع تحليلهما إلى طرق أربع تُسْتَفَادُ منها الأحكام وهي: اللفظ، والفعل، والإقرار، ودليل الخطاب، وقد سبق بيانها. وفي هذا يقول: «وأما الإجماع فهو مستند إلى إحدى هذه الطرق الأربع»[1].

ثم يستدل على ذلك بأنه لو كان الإجماع مصدراً للأحكام لكان مثبتاً لشرع زائد بعد رسول الله ﷺ وذلك ما لا يقول به أحد. ما دور الإجماع إذن؟

يقول ابن رشد: إن الإجماع دوره التأكيد والإثبات واليقين. فهو ينقل الحكم المستفاد بالقول أو الفعل أو الإقرار أو دليل الخطاب من الظن إلى القطع[2].

قد يتساءل المرء: لماذا عرض ابن رشد قواعد أصول الفقه هذا العرض الذي خالف فيه طريقة التصنيف والترتيب في أصول الفقه؟

الجواب على ذلك يتبين من طريقته في إرجاع الفروع إلى الأصول، فالرجل نظر إلى قواعد أصول الفقه نظرة تطبيقية، ولم يكن هدفه التصنيف في هذا العلم، ولا تناول قواعده تناولاً نظرياً، وإنما كان هدفه أن يمزج الفقه بأصوله مزجاً يكوّن ملكة الفقه، وينأى بالفقيه عن السعي وراء الفروع وحفظها، وعن الاجترار والتقليد، ودفعه إلى النظر والاستنباط، واتباع مناهج الفقهاء المجتهدين الذين لم يكونوا يفرّقون بين الفقه وأصوله، وإنما الفقه عندهم، معرفة الأصول. وانظر إليه يعبّر عن هذا الهدف فيقول:

«فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب له من القدر الكافي في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساوٍ لجرم هذا الكتاب أو أقل، وبهذه الرتبة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) نفس المكان.

يسمى فقيهاً لا يحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان[1].

وسأورد أمثلة تثبت المنهج الذي وصفناه، وتبين كيف كان يربط الفروع بقواعد الأصول.

١ ـ اختلف الفقهاء في تقدير الصوم إذا غمّ الهلال، فأخذ بعضهم بحديث ابن عمر وهو قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فاقدروا له» فقالوا: إن معنى ـ التقدير ـ هو أن يصوم المرء يوم الشك»[2].

وأخذ الجمهور بحديث ابن عباس وهو قوله ﷺ «فإنّ غمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين».

بحيث إذا غم الهلال أو الشهر، وجب إكمال شعبان ثلاثين، وإن غم آخر الشهر وجب إتمام رمضان ثلاثين[3].

جمع ابن رشد بين الحديثين طبقاً لقواعد الأصول فقال «وذلك مجمل[4] وهذا مفسّر[5] فوجب أن يحمل المجمل على المفسر، وهو طريقة لا خلاف فيها بين الأصوليين، فإنه ليس عندهم بين المجمل والمفسر تعارض أصلاً[6].

٢ ـ اختلف الفقهاء في حكم سجود القرآن، فذهب مالك والشافعي إلى أنه سنة محتجين بعمل الصحابة من ذلك أن عمر قرأ السجدة يوم الجمعة فنزل وسجد وسجد الناس معه، فلما كان في الجمعة الثانية وقرأها تهيأ الناس للسجود، فقال: على رسلكم، إن الله لم يكتبها علينا. فلم ينكر عليه أحد من الصحابة.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب، ودليله قوله تعالى: ﴿إذا تتلى عليهم آيات الرحمان خروا سجداً وبكيّاً﴾[7].

ورجّح ابن رشد مذهب أبي حنيفة بناء على قاعدة أصولية.

---

(١) المصدر نفسه ج ٢، ص ١٦٣.
(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ١٩٦.
(٣) نفس المكان.
(٤) أي الحديث الذي رواه ابن عمر.
(٥) حديث ابن عباس.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) آية ٥٨ سورة مريم.

فقال ما حاصله: إن المسلمين مجمعون على أن الأخبار الواردة في سجود التلاوة بمعنى الأمر، وأن هذا الأمر بالسجود عند التلاوة قد ورد مرة مطلقاً، ومرة مقيّداً بالتلاوة، والقاعدة أنه يُحْمَلُ المطلق على المقيّد، فيكون مقتضى الأمر فيه، الوجوب[1].

٣ ـ وأحياناً يستخدم ابن رشد مجموعة من القواعد الأصولية في المسألة الواحدة، من ذلك هذه المسألة، وهي مسألة اختلاف الفقهاء فيمن أدرك بعض الجمعة. فذهب أبو حنيفة إلى أن من أدرك من الجمعة ركعة فقد أدرك الجمعة، وقضى ركعة ثانية. وكذلك من أدرك أقل من ركعة، فعليه قضاء ركعتين، وحجته في ذلك قوله ﷺ «ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتمُّوا».

فالعموم الذي ورد به الحديث يقتضي أنّ من أدرك من الجمعة شيئاً ولو أقل من ركعة، أتمها، وتمام الجمعة ركعتان[2].

وذهب مالك والشافعي إلى أن من أدرك ركعة فقد أدرك الجمعة وعليه إتمامها بركعة ثانية، ولكن الذي أدرك أقل من ركعة لم يدرك من الجمعة شيئاً، والواجب في حقه أن يصلي الظهر أربعاً، مستدلين على ذلك بدليل الخطاب في قوله ﷺ. «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة». مفهومه أن من أدرك أقل من ركعة لم يدرك حكم الصلاة فقد قدّروا أن المحذوف في الحديث، لفظ ـ حكم[3] ـ

وحلل ابن رشد أدلة هذه المذاهب مستخدماً قواعد الأصول، ومنتهياً إلى ترجيح مذهب أبي حنيفة. فقال ما خلاصته: إن تقدير المحذوف على أنه لفظ «حكم» غير مسلم فقد يكون المحذوف لفظاً آخر، فيكون لفظ «فضل» أو «وقت» وليس أحد من هذه الألفاظ الثلاثة (حكم ـ فضل ـ وقت) بأولى في التقدير من الآخر[4].

وإذا كان الأمر كذلك فالنص مجمل، والمجمل لا يقتضي حكماً وعلى ذلك

---

(١) المصدر نفسه ج ١، ص ١٧٧.
(٢) المصدر نفسه ص ١٤٩.
(٣) نفس المكان.
(٤) نفس المكان.

فإنه ينبغي الأخذ بالحديث الذي استند إليه أبو حنيفة لخلوه من الإجمال[1].

ثم لو سلمنا أن الأظهر من بين تلك الألفاظ الثلاثة هو لفظ ـ حكم ـ فإن الحديث الذي استند إليه مالك والشافعي يعارض الحديث الذي اعتمد عليه أبو حنيفة بدليل الخطاب، فأبو حنيفة يحتج بالعموم، وهما يحتجان بدليل الخطاب، والعموم منطوق، ودليل الخطاب مفهوم. والمنطوق أقوى من المفهوم لأن المنطوق نص، ولذلك كان العموم أقوى من دليل الخطاب عند الجميع[2].

على أن دليل الخطاب الذي استندوا إليه ليس في الوجه الذي حملوه عليه، وإنما هو من قبيل المجمل أو الظاهر. وعلى ذلك فإن ما ذهب إليه أبو حنيفة أولى[3] وهكذا يمضي في كل مسألة، يرجعها إلى الأصل الذي استمدت منه إن كانت متفقاً عليها، أو يذكر الاختلاف فيها والأصل الذي استند إليه كل فقيه فيما ذهب إليه، وإذا علّل أو رجّح أو اجتهد، استخدم غالباً قواعد الأصول.

وإذا جئنا نتبيَّنُ درجات مصادر التشريع من خلال الترتيب الذي رتبها عليه الأول فالأول فإننا لا نجد ميسوقها على النحو الذي يسير عليه علماء الأصول من ذكر الكتاب، فالسنة فالإجماع، فالقياس. . . . وإنما يرتبها على هذا النحو:

١ ـ النص، ويتناول الكتاب والسنة القولية، وعبر عنه بطريق «اللفظ».

٢ ـ القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الشبه أو اشتراك العلة.

٣ ـ الفعل، أي السنة الفعلية.

٤ ـ الإقرار، أي تقريراته ﷺ.

٥ ـ الإجماع.

وقد رتبها بهذا الأسلوب حسب اختلاف درجاتها في القوة عنده. ونلاحظ أنه قدّم القياس على السنة الفعلية والتقريرية كما قدمه على الإجماع لسببين:

أولهما أن الفعل لا يفيد حكماً وإنما يكون بياناً للمجمل، أي الحكم الذي

---

(١) نفس المكان.   (٢) نفس المكان.   (٣) نفس المكان.

ورد بالنص، وعلى ذلك فإن الفعل يأخذ حكم ما بيّنه كما سبق أن أوضحنا، وأن الإقرار لا يفيد حكماً تكليفياً، وإنما يدرك الأمر على البراءة الأصلية، أي على الإباحة، وأن الإجماع لا يفيد حكماً، ولو كان كذلك لكان تشريعاً زائداً عما ورد به رسول الله ﷺ، وإنّما الإجماع ينقل الحكم المستفاد بالقول من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع. فماذا بقي من تلك المصادر مفيداً للأحكام؟

إنهما إثنان: النص وقد عبر عنه باللفظ، ويفيد الحكم بالمنطوق أو بالدلالات اللفظية التي تعد من المنطوق كدلالة الخاص على العام أو دلالة العام على الخاص، أو فحوى الخطاب. . . .

والثاني القياس بنوعيه، ويفيد الحكم عن طريق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به، ومن هنا نتبين أن مصادر الشريعة عنده مصدران فقط هما النص والقياس، وأما بقية المصادر الأخرى فمبيّنة أو مؤكدة لا غير. وهكذا نصل إلى الخيط الذي يربط نظرته لأصول الفقه بنظريته الفلسفية في التوفيق بين الوحي والعقل، فهو يرى أن الشريعة أخت العقل أو الحكمة التي هي نتاج العقل، لأن غاية كل منهما الحق، ومن هنا قدّم القياس على كل المصادر الأخرى وجعله قريناً، مباشرة للنص.

ونلاحظ من ناحية أخرى أنه لم يتعرّض للمصادر الفرعية إطلاقاً وهي المصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وقول الصحابي، وشرع ما قبلنا، وإن كان قد تناولها من النواحي التطبيقية حين يذكر دليل المخالف، ومذهبه أثناء عرضه لمسائل الفروع. ويبدو لي أنّ السبب في عدم تعرضه لها يرجع إلى أن الفقهاء مختلفون في الأخذ بها. فبعضهم لا يأخذ بها أصلاً، وبعضهم يأخذ بشيء منها ويترك الآخر، فمالك مثلاً يأخذ بالمصالح المرسلة ولا يأخذ بها غيره، وأبو حنيفة يعتمد الاستحسان كثيراً، وينكره الشافعي أشدّ الإنكار، وهكذا بينما هم متفقون على المصادر الأربعة الأصلية، ولا يستثنى من ذلك إلا الظاهرية الذين أنكروا القياس، ومذهبهم ليس من المذاهب المشهورة، بل كاد ينقرض لولا بعض التصانيف التي أبقتْ عليه مدوناً فقط دون أن يبقى للعمل به مجال على صعيد الواقع. ويقال إن التصنيف الوحيد الذي حفظ

فروع هذا المذهب وأصوله كتاب ـ المحلى ـ لابن حزم، ولعل كتاب ـ إحكام الأحكام في أصول الفقه له أيضاً، يُعَدُّ من الكتب التي حفظت علم الأصول على مذهبهم وينبغي أن نذكر أن ابن رشد يرجع اختلاف الفقهاء إلى قواعد أصول الفقه، خاصة ما يتعلق من تلك القواعد باشتراك اللفظ، أو بصيغ التكليف، أو بصيغ التركيب التي يدخلها الاحتمال من حيث العموم والخصوص، وغيرهما، ويقول في هذا الصدد.

«فيعرض الخلاف للفقهاء في أقاويل الشارع من قبيل ثلاثة معان: من قِبَلِ الاشتراك في لفظ العين الذي علق به الحكم[1]. ومن قبل الاشتراك في الألف واللام المقرونة بجنس ذلك العين، هل أريد بها الكل أو البعض[2] ومن قبل الاشتراك[3] الذي في ألفاظ الأوامر والنواهي»[4].

وعلى ذلك فإن علم أصول الفقه متصل بعلم آخر هو علم «أسباب اختلاف الفقهاء» الذي انكبّ بعض العلماء على بحثه والتأليف فيه.

فما مدى مساهمة ابن رشد في هذا العلم من علوم الشريعة المطهرة، والذي أطلقوا عليه «أسباب الخلاف»؟

ذلك ما سنتبيّنه إن شاء الله في الفصل الموالي.

---

(١) وهو أن يكون اللفظ مجملاً، أو ظاهراً، أو محتملاً.

(٢) أي الخلاف الناتج عن ارادة العموم أو الخصوص.

(٣) أي الاشتراك في صيغ التكليف هل المراد بالأمر الوجوب أو الندب، أو الإباحة وهل المراد بالنهي التحريم أو الكراهة.

(٤) بداية المجتهد ج ١، ص ٣.

أسباب الخلاف عند ابن رشد

قبل أن أتعرض إلى بحث أسباب اختلاف الفقهاء في كتاب ابن رشد الذي ندرسه ينبغي أن أعرّف بهذا العلم، ونشأته، وصلته بأصول الفقه، وأهم مباحثه، فإذا جئنا بعد ذلك إلى الحديث عنه عند صاحبنا، كانت المصطلحات واضحة، والكلام بيّناً.

إن كثيراً من الناس خاصة المشتغلين بالفقه منهم يخلطون بين فقه الخلاف، وعلم أسباب الخلاف، والواقع أن كلاً منهما علم مستقل بذاته وإن كان وثيق الصلة بالآخر. فعلم فقه الخلاف أعم وأشمل حيث يتناول الفقه مع بيان مذاهب الفقهاء في الفروع، ومآخذهم فيها من قواعد الأصول، ودليل كل منهم. وأما علم أسباب الخلاف، فإنه يتّجه إلى ناحية واحدة من ذلك الكلّ الشامل الذي يندرج في فقه الخلاف، وهذه الناحية التي يبحثها علم أسباب الخلاف هي ما يدل عليه عنوان هذا العلم نفسه، وهي معرفة الأسباب التي جعلت الفقهاء يختلفون، ثم حصرها وتصنيفها وهي أسباب وإن كانت راجعة إلى علم الأصول إلا أنها باللغة ومفاهيمها ألصق، وأمس وأقرب يقول ابن السيد[1] البطليوسي أول من ألف في هذا العلم محدّداً صلته باللغة.

«صرفت خاطري إلى وضع كتاب في أسباب الخلاف الواقع بين الأمة، قليل النظير، نافع للجمهور، عجيب المنزع، غريب المقطع، يشبه

---

(١) السيِّد بكسر السين وسكون الياء من أسماء الذئب، وقد سُمِّي به جدّ هذا العالم الأندلسي. انظر مقدمة المحقق لكتاب ـ الإنصاف ـ الذي ألفه ابن السيد ص ٤.

المخترع. . . . ويتعلق من اللسان العربي بأقوى سبب»[1].

وإذن فعلم أسباب الخلاف يرجع أصالة إلى عدم وضوح دلالة النصوص، أو تعارضها[2] ومن هنا كان وثيق الصلة بأصول الفقه خاصة بمباحث العموم والخصوص، والمجمل والمبين، والظاهر والمحتمل، وصيغ الأوامر والنواهي، أي بالمباحث التي تتصل بتفسير النص الشرعي، ومن هنا كان علم أسباب الخلاف نابعاً من اللغة من جهة، ومن مباحث أصول الفقه التي لها صلة باللغة من جهة ثانية وبعبارة أخرى فإنه يتصل بالنصوص الشرعية من هاتين الجهتين. ثم توسع مجال هذا العلم بتعدد أسباب اختلاف الفقهاء، ذلك أن اختلافهم لم يقف عند النصوص الشرعية، وإنما كانت له أسباب أخرى ترجع إلى طرق ثبوت الآثار، واختلاف الأقاليم التي كان يقيم فيها أهل الاجتهاد من اختلاف العادات والعرف[3]، مما جعل بعض الأئمة يقول بالمنع في مسألة يقول فيها إمام آخر بالجواز[4].

وقد حصر الشيخ علي الخفيف أسباب الخلاف في بحث نشره بمجلة معهد البحوث والدراسات العربية فقال:

«إن وقوع الخلاف بين المجتهدين من السلف في الأحكام الفقهية أمر حتمي نتيجة وجود المشترك بين النصوص، وتعارض الأحاديث، واختلاف المجتهدين في العلم بها، واختلافهم في حجتها ووزنها، واختلاف مسالك النظر فيما لا نصّ فيه، مع ما يضاف إلى ذلك من اختلاف الطبائع في تقدير الواقعات بين الشدة والسهولة، واختلاف الأقاليم والأعراف، مما يجعل الواقعة مقترنة بملابسات لا تقارنها في مصر آخر»[5].

ويمكن حصر مجالات اختلاف الفقهاء التي نشأ عنها علم أسباب الخلاف

---

(١) الأنصاف: ص ٨.

(٢) الحجوي: الفكر السامي ج ٢، ص ٥١.

(٣) قولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٥٨.

(٤) الحجوي: المرجع السابق.

(٥) المرجع المذكور ص ٢١٧، عدد فيفري ١٩٧١، عنوان البحث: الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية.

في خمس نقاط أساسية هي: اختلافهم في تفسير آيات الأحكام، واختلافهم في قبول بعض أحاديث الأحكام، واختلافهم في تفسيرها واستنباط الأحكام منها، واختلافهم في الأخذ بالأدلة العقلية[1]، وأخيراً اختلافهم في طرق الاجتهاد وأساليبه[2]. والواقع أن أسباب الخلاف نشأت في زمن مبكر لأنها متولدة عن أصول الفقه واللغة كما قدمنا، فكان أهم عامل في نشأة الخلاف وأسبابه، تفرق الصحابة في الأقاليم والأمصار للغزو، أو للتعليم وتعريف الناس بأحكام دين الله[3].

ولما كان كل صحابي قد اختص بشيء من العلم عن رسول الله ﷺ، وحضر في بعض الأحيان ما لم يحضره غيره، وشهد أو سمع أحياناً ما لم يسمعه غيره، فإنه لما انتقل إلى إقليم آخر عَلَّمَ الناس ما عنده، فنشأت المذاهب وتعددت أسباب الاختلاف عند العراقيين، والحجازيين، وعند أهل مصر، والشام، واليمن[4]. . .

ولكن هذا العلم بقي مفرقاً ضمن بعض مباحث أصول الفقه، وعلم مصطلح الحديث، ومفاهيم لغوية تتصل بأصول الفقه، فكان أول من تنبه له، وخصّه بالتأليف، وحصر مسائله هو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، المالكي[5]، المتوفى سنة ٥٢١ هـ فألّف فيه كتابه الذي سماه «الأنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبتْ الاختلاف بين المسلمين في آرائهم»[6].

وينص البطليوسي نفسه في مقدمة كتابه على أن كتابه هذا مخترع، لم يسبقه أحد إلى هذا العلم والتأليف فيه، فيقول: «وإني لما رأيت الناس قد أفرطوا في التأليف، وأملّوا الناظرين بأنواع التصنيف في أشياء معروفة، وأساليب مألوفة،

---

(١) كاختلافهم حول الأخذ بالقياس، وقبول بعضهم لدليل لا يقبله الآخر، مثل المصالح المرسلة بالنسبة لمالك، والاستحسان بالنسبة لأبي حنيفة.

(٢) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٤٢.

(٣) الحجوي: الفكر السامي ج ١، ص ٢٧١.

(٤) نفس المكان.

(٥) علي الخفيف. محاضرات في أسباب إختلاف الفقهاء ص ١٠.

(٦) حققه أحمد عمر المحمصاني الأزهري، وهو كتاب صغير الحجم يقع في ١٣٠ صفحة من القطع الصغير.

يغني بعضها عن بعض، صرفت خاطري إلى وضع كتاب في أسباب الخلاف الواقع بين الأمة، قليل النظير، نافع للجمهور، عجيب المنزع، غريب المقطع، يشبه المخترع»[1].

وتبعه مباشرة في طرق هذا العلم بإيجاز، شديد، مُرَكَّز، ابن رشد، وذلك في مقدمة الكتاب الذي ندرسه، ورأى أن أسباب الخلاف تعود إلى أمور ستة، ترجع بدورها إلى أصلين هما: القواعد الأصولية، وبعض المفاهيم اللغـوية[2] وسأعقد مقارنة بينه وبين البطليوسي لتتبين مدى ما استفاد ابن رشد من المؤلف الوحيد الذي سبقه إلى هذا العلم، وذلك عند تناول أسباب الخلاف بالدراسة من خلال بداية المجتهد.

ثم ظهر بعد البطليوسي وابن رشد الإمام الحنبلي تقي الدين ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ فألف في هذا العلم كتاباً صغيراً أيضاً سماه «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»[3].

وقد ذكر ابن تيمية أسباباً عشرة لاختلاف الفقهاء، يتعلق معظمها بالحديث النبوي الشريف من حيث طرق القبول والردّ، واختلاف الفقهاء في تفسير بعض الأحاديث[4].

وتناول هذا العلم أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) في الموافقات ولكنه لم يقصد البحث فيه، وإنما تناوله حين عرضت حاجته إليه، ومن ثمة اقتصر فيه على ما أورده البطليوسي[5] لأن هدفه من كتاب ـ الموافقات ـ إنما هو تجديد النظرة إلى أصول الفقه، وبناء العلوم الشرعية على المقاصد، ومحاولة إدراك حكمة الشارع تعالى من وراء ما شرع لعباده، ثم ظهر بعد ذلك بزمن طويل، الشاه ولي الله الدهلوي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ فألف في هذا العلم كتاباً سماه «الأنصاف في بيان

---

(١) الانصاف في التنبيه على أسباب الخلاف ص ٨.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٤.

(٣) وقع نشره دون تحقيق وطَبَعَتْهُ أخيراً مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٠.

(٤) رفع الملام: مقدمة الناشر ص ٧.

(٥) المرجع نفسه ص ٦.

أسباب الاختلاف»[1] تابع فيه ابن تيمية، ولم يزد عليه إلا مبحثاً واحداً سماه ـ أسباب الاختلاف بين أهل الحديث وأصحاب الرأي.

وبرزت بعض الكتابات الحديثة بعد الدهلوي، في هذا العلم فكتب فيه الأستاذ حسن الخطيب نبذة يسيرة ضمنها كتابه عن الفقه الإسلامي .على أن أكبر من بذل جهداً في هذا المضمار هو الشيخ علي الخفيف الذي ألقى سلسلة من المحاضرات في هذا العلم بمعهد الدراسات العربية العالية، جمعت في كتاب[2]، كما كتب فيه الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي كتاباً جيداً سماه «أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية»[3].

هذا إذن علم أسباب الخلاف، وهذه هي الكتب والبحوث المصنفة فيه منذ نشأته إلى اليوم، وكان البطليوسي وابن رشد هما الرائدان اللذان سبقا إليه، وإذا كان البطليوسي قد تقدم ابن رشد في الاهتمام بهذا الفن من فنون العلوم الشرعية، فإننا نريد أن نعقد مقارنة بينهما في هذا المجال لنتبين وجوه الاختلاف من ناحية، وما امتاز به ابن رشد عن سابقه من ناحية ثانية.

وأول ما نلاحظه من وجوه الفرق بينهما هو أن البطليوسي أفرد هذا الفن بالتصنيف بينما تناوله ابن رشد في مقدمة كتاب بداية المجتهد تناولاً موجزاً ولكنه مُرَكَّز حَصَرَ فيه أسباب الخلاف حصراً ينبغي أن يحلل ويوضح حتى يمكن فهمه على حقيقته، والاستفادة منه[4].

والوجه الثاني من أوجه الاختلاف بينهما هو أن البطليوسي قد سيطرت على عمله النزعة الأدبية واللغوية بينما ابن رشد ساق الموضوع سياقاً فقهياً صرفاً، وهذا راجع إلى التكوين العلمي للرجلين، فالبطليوسي لغوي وأديب، وكانت أعماله

---

(١) طبع هذا الكتاب طبعة أولى بمطبعة الموسوعات بمصر سنة ١٣١٩ هـ وطبعته أخيراً دار النفائس، بيروت ١٩٨٣.

(٢) طبع هذا الكتاب بعنوان «محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء» طبعه المعهد المذكور ثم طبعته مطبعة الرسالة بمصر.

(٣) مقدمة كتاب ـ رفع الملام ص ٧.

(٤) انظر الجزء الأول من بداية المجتهد ص ٤، ٥.

العلمية متجهة في معظمها إلى الأدب واللغة، فشرح - أدب الكاتب - لابن قتيبة المسمى «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب» وشرح «سقط الزند» لأبي العلاء المعري، وشرح ديوان المتنبي، وألف كتباً كثيرة أخرى لا تخرج عن هذا المساق الأدبي، اللغوي[1]، بينما ابن رشد رجل فلسفة، ومنطق، وعلوم شرعية، فاتجه بالموضوع إلى ما ينبغي الاتجاه إليه، وهذا ما جعل مجال البطليوسي أوسع.

وأما الفرق الثالث بين عمل الرجلين فهو أن البطليوسي لم يحصر اهتمامه في أسباب الاختلاف بين الفقهاء، وإنما تجاوز ذلك إلى أسباب الاختلاف في المذاهب العقدية، لأنه تناول البحث من وجهة النصوص الشرعية ودلالة اللغة فيها.

ويبين بنفسه اتجاهه هذا فيقول:

«وليس غرضي في كتابي هذا أن أتكلم في الأسباب التي أوجبت الخلاف الأعظم بين من سلف وخلف من الأمم[2]، وإنما غرضي أن أذكي الأسباب التي أوجبت الخلاف بين أهل ملتنا الحنفية التي جعلنا الله من أهلها، وهدانا إلى أوضح سبلها، حتى صار من فقهائهم: المالكي، والشافعي، والحنفي، والأوزاعي، ومن ذوي مقالتهم: الجبري، والقدري، والمشبه، والجهمي، ومن شيعتهم: الزيدي والرافضي، والسبعي، والغرابي، والمخمّس، والمحمدي وغير هؤلاء من الفرق الثلاث والسبعين التي نص عليها رسول الله[3] ﷺ»[4].

وعنوان الكتاب نفسه يشير إلى ما قصده مؤلفه، فقد سماه «الأنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم» فقد تناول أسباب الاختلاف في الآراء سواء كانت من مذاهب الفقه، أم من مذاهب العقيدة. فإذا جئنا إلى ابن رشد، وجدناه قد اقتصر على أسباب الاختلافات الفقهية دون سواها، ونص على ذلك فقال:

(١) انظر قائمة مؤلفاته في المقدمة التي ذكرها المحقق لكتابه ص ٤.

(٢) يعني بذلك الخلاف بين الأديان والملل الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿كان الناس أمةً واحدةً...﴾ الآية - كما يدل عليه كلامُه فيما بعد من أنه أراد الخلاف بين أهل الإسلام.

(٣) يشير بذلك إلى قوله ﷺ: ستَفْتَرِقُ أمتي... الحديث.

(٤) الانصاف ص ٩، ١٠.

«وقبل ذلك[1] فلنذكر كم أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية، وكم أصناف الأحكام الشرعية وكم أصناف الأسباب التي أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا في ذلك»[2].

ونتيجة لذلك فإنّ البطليوسي توسع في مجال العناية النظرية بالأسباب، ولم يتعرض للمسائل الفقهية إلا نادراً[3]، بينما كان ابن رشد على العكس من ذلك تماماً، فأوجز أسباب الخلاف في أقل من صفحة، ولكنه توسع بعد ذلك في بسطها أثناء بحث المسائل من خلال الكتاب كله، فكان لا يذكر مسألةً مختلفاً فيها إلا ونص على أسباب الخلاف، وحلّلها في أغلب الأحيان، مما جعل معالجته لهذا العلم معالجة تطبيقية، ولذلك اعتمد عليه كلٌ من ألّف بعده في هذا الفن، فتتبع أسباب الخلاف من خلال الكتاب وبسطها وذكر أمثلةً لها[4].

ومع ذلك فلا أشك في أن ابن رشد قد استنار بالبطليوسي في تحديد أسباب الخلاف الفقهي، وليس أدل على ذلك من النصوص، وسأورد نصاً لكل منهما في الموضوع للمقابلة التي أهدف من ورائها إلى التدليل على ما ذكرت.

يقول البطليوسي في حصر أسباب الخلاف:

«أقول وبالله العصمة، إنّ الخلاف عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه، كل ضربٌ من الخلاف متولد منها، ومتفرع عنها:

الأول منها اشتراك الألفاظ والمعاني، والثاني الحقيقة والمجاز، والثالث الأفراد والتركيب، والرابع الخصوص والعموم، والخامس الرواية والنقل، والسادس الاجتهاد فيما لا نص فيه، والسابع الناسخ والمنسوخ، والثامن الإباحة والتوسيع»[5].

---

(١) أي قبل الشروع في بحث مسائل الفقه على المنهج الذي حدده.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٢.

(٣) مقدمة الناشر لكتاب رفع الملام ـ لابن تيمية ـ ص ٦.

(٤) محمد تقي الحكيم. الأصول العامة للفقه المقارن ص ١٨.

(٥) الانصاف ص ١٠، ١١.

ويقول ابن رشد:

«وأما أسباب الاختلاف بالجنس فستة: أحدها تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع: أعني بين أن يكون اللفظ عاماً يراد به العام، أو خاصاً يراد به الخاص، أو عاماً يراد به العام، أو خاصاً يراد به الخاص، أو يكون له دليل الخطاب أو لا يكون له»[1].

ونلاحظ هنا أنه يشترك مع البطليوسي في هذا السبب الذي جعله هو في مقدمة أسباب الخلاف، وذكره البطليوسي سبباً رابعاً وأشار إليه بإيجاز، بينما فصّله ابن رشد إلى أوجهه الأربعة، وزاد عليه دليل الخطاب، ثم يقول في السبب الثاني.

«والثاني الاشتراك الذي في الألفاظ، وذلك إما في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي يطلق على الإطهار وعلى الحيض، وكذلك لفظ الأمر: هل يحمل على الوجوب أو على النّدب، ولفظ النهي: هل يحمل على التحريم أو على الكراهة، وأما في اللفظ المركب مثل قوله تعالى ـ إلا الذين تابوا ـ فإنه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط، ويحتمل على الفاسق والشاهد، فتكون التوبة رافعة للفسق، ومجيزة شهادة القاذف»[2].

هذا السبب الثاني هو الذي جعله البطليوسي سبباً أولاً، وذكر أنه اشتراك الألفاظ والمعاني، فبيّن ابن رشد هذا الاشتراك اللفظي والمعنوي للألفاظ.

ثم ينتقل إلى السبب الثالث فيذكر أنه اختلاف الأعراب[3] ولا يزيد على ذلك شيئاً، كما لا نجد في القائمة التي ذكرها البطليوسي ذكراً لهذا السبب بهذه الصيغة أو ما يدل عليها، وينتقل بعد ذلك إلى السبب الرابع فيذكر: «والرابع تردد اللفظ في حمله على الحقيقة، أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي: إما الحذف، وإما الزيادة، وإما التقديم، وإما التأخير، وإما تردده على الحقيقة والاستعارة»[4].

(1) بداية المجتهد ج ١، ص ٤.
(2) المصدر نفسه.
(3) نفس المكان.
(4) المصدر نفسه ص ٥.

هذا السبب هو ما أشار إليه البطليوسي بأنه اشتراك اللفظ بين الحقيقة والمجاز.

ويمضي ابن رشد في تحديد أسباب الخلاف فيذكر أن السبب الخامس هو «إطلاق اللفظ وتقيده تارة أخرى، مثل إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة، مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة، وتقيدها بالإيمان تارة»[1].

هذا السبب هو الذي أدرجه البطليوسي ضمن ما سماه «الأفراد والتركيب» وجعله من حيث الترتيب الذي سار عليه سبباً ثالثاً من أسباب الخلاف.

وأما السبب السادس عند ابن رشد فهو سبب واسع يشمل أوجه التعارض كلها سواء كان التعارض بين قول وقول، أو فعل وفعل، أو إقرار وإقرار، أو قياس وقياس. أو كان بين هذه الأنواع باختلاف، بأنْ كان بين قول وفعل، أو إقرار وقول، أو قياس وإقرار الخ . . . وعبّر عن ذلك فقال:

«والسادس، التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع الأحكام، بعضها مع بعض، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو القرارات، أو تعارض القياسات أنفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة، أعني: معارضة القول للفعل، أو للإقرار، أو للقياس. ومعارضة الفعل للإقرار أو القياس، ومعارضة الإقرار للقياس»[2].

وأدرج ابن رشد في هذا السبب سببين ذكرهما البطليوسي وهما السبب السادس والسبب السابع عنده.

فالسبب السادس عند البطليوسي هو ما أطلق عليه «الاجتهاد فيما لا نصّ فيه» وحين بيّنه بعد ذلك في كتابه ذكر أنه يعني به الاختلاف في قبول القياس ورده من جهة، واختلاف القياسات بين الآخذين به من جهة ثانية، وعلى ذلك فإن اختلافات القياسات بالتعارض تدخل ضمن ما ذكره ابن رشد.

وأما السبب السابع الذي عبّر عنه البطليوسي بالناسخ والمنسوخ فإنه يدخل

---

(١) نفس المكان.
(٢) المصدر نفسه.

ضمن ما ذكر ابن رشد كذلك لأن النسخ في حقيقته تعارض.

وهكذا نتبين أن ابن رشد اعتمد البطليوسي اعتماداً لا مجال للشك فيه، فيما يتعلق بعلم أسباب الخلاف، ولكن اعتماده لم يكن آلياً، ومجرد اجترار لا فضل فيه، وإنما امتاز عن البطليوسي بأنه لم يبحث هذا العلم بحثاً موسعاً، فيتناول به المذاهب الاعتقادية، وإنما وجهه إلى الفقه، أي إلى الناحية العملية، التطبيقية، وراح يطبق قواعده على المسائل، فيتلمس أسباب الخلاف في كل مسألة وقع الخلاف فيها. والمتتبع لأسباب الخلاف من خلال بداية المجتهد ـ يجد معظمها يندرج في هذه الأسباب الرئيسية وهي: الاشتراك اللفظي، والاحتمال في التركيب، والتعارض، واختلاف الأعراب، واختلاف البيئة، والاختلاف في قبول الحديث. وسأبينها وأسوق أمثلة لها من الكتاب الذي ندرسه. فالسبب الأول الذي هو الاشتراك اللفظي أنواع ثلاثة: فقد يكون اللفظ مشتركاً بالوضع كلفظ ـ القرء ـ الذي يدل على الطهر، وعلى الحيض فحمله بعضهم على هذا وحمله بعضهم على ذلك فنشأ الخلاف في الاجتهاد، وقد يكون مشتركاً بين الحقيقة والمجاز. فيحمله بعضهم على الحقيقة وبعضهم على المجاز، وقد يكون مشتركاً من ناحية المعنى الشرعي، كألفاظ الأوامر والنواهي، فهل معنى الأمر الوجوب، أم الندب وهل معنى النهي التحريم أم الكراهة؟

فمثال اختلاف الفقهاء الذي نشأ عن اشتراك اللفظ بين عدة معانٍ بالوضع، مسألة السجود على الجبهة أو الأنف، فقد ذهب مالك إلى صحة السجود على الجبهة دون الأنف، وعدم صحته على الأنف فقط. وجوّز أبو حنيفة السجود على أيهما. ومنع الشافعي فأوجب السجود عليهما معاً. وسبب الخلاف أن أبا حنيفة يرى أنّ لفظ الوجه يطلق على الجزء والكل، والشافعي لا يطلق عنده هذا اللفظ إلا على الكل. ومالك يتوسط فيرى أن اللفظ يطلق على الكل لا محالة لكن بعض الأجزاء لا يكفي في أداء المطلوب[1].

ومن هذا القبيل اختلافهم في معنى ـ اللغو ـ هل يدل على الكلام الباطل، أم يدلّ على الذي لا تصحبه نية؟

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٨.

فذهب الحنفية والمالكية إلى المعنى الأول، ومن هنا ذهبوا إلى أن يمين اللغو في قوله تعالى ـ لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم[1] هي تلك التي يأتيها الحالف ظاناً أنه على يقين، فيظهر الأمر على خلاف ما ظنّ. فتكون تلك اليمين كلاماً باطلاً، أي كأنه لم يقع.

وذهب الشافعية إلى المعنى الثاني، فذكروا أنها تلك التي تجري على ألسنة الناس عادة دون نية الحلف، كقولهم ـ لا والله ـ ومن ثمة فهي لغو[2].

ومن ذلك أيضاً اختلافهم فيمن هو أولى بالأمامة، فذهب أبو حنيفة والثوري وأحمد إلى أنه يؤمّ الناس أقرؤهم.

وذهب مالك والشافعي إلى أنه يؤمهم أفقههم.

وسبب الخلاف، اختلافهم في معنى القراءة ـ في قوله ﷺ «يؤم الناس اقرؤهم» فأخذ أبو حنيفة ومن معه بالمعنى الظاهر للفظ، وذهب الشافعي ومالك إلى أن المقصود به ـ الفقه ـ لا مجرد الحفظ ـ لأن الحاجة إلى الفقه في الإمامة أمسّ من الحاجة إلى القراءة[3].

وأما النوع الثاني من الأسباب العامة للاختلاف، فهو الاحتمال الذي يكون في التركيب، والاحتمال له صور متعددة أيضاً أهمها أن يتردد النص بين العموم والخصوص، أو بين المنطوق والمفهوم، أو بين الإطلاق والتقييد. وسنذكر مثلاً على ذلك احتمال المعنى بين المنطوق والمفهوم في مسألة اختلاف الفقهاء في حكم الأذان فقد ذهب بعضهم إلى أن الأذان واجب على الأعيان والجماعة آخذاً بالمنطوق على ظاهره في قوله ﷺ لمالك بن الحويرث وصاحبه «إذا كنتما في سفر فأذّنا. . . الحديث». وبعضهم فهم من ذلك أن غاية الأذان الاجتماع للصّلاة. فلم يوجبه إلاّ في المواضع التي يجتمع فيها الناس[4].

والسبب الثالث هو التعارض، والتعارض له صور عديدة تبلغ العشر هي: تعارض القول مع القول، وتعارض الفعل مع الفعل، وتعارض الإقرار مع الإقرار،

---

(1) آية ٨٩ سورة المائدة.
(2) المصدر نفسه ص ٣٣٠.
(3) المصدر نفسه ص ١١٢، ١١٣.
(4) المصدر نفسه ص ٨٤.

وتعارض القياس مع القياس، وتعارض القول مع الفعل، أو مع الإقرار، أو مع القياس وتعارض الفعل مع الإقرار، أو مع القياس، وتعارض الإقرار مع القياس.

فالتعارض أهم أسباب الخلاف، وأكثرها. وسنذكر له بعض الأمثلة: فمثال تعارض القول مع القول، هذه المسألة وهي أن الفقهاء اتفقوا على أنه لا يجوز أن يؤذن للصلاة قبل وقتها، إلا صلاة الصبح فاختلفوا فيها فجوّز مالك والشافعي ذلك، ومنعه أبو حنيفة.

وسبب الخلاف حديثان متعارضان: أحدهما أن رسول الله، ﷺ أمر بلالاً بإعادة الأذان لما أذن قبل الفجر. وهذا ما استند إليه أبو حنيفة.

والحديث الثاني أن رسول الله ﷺ قال للناس في رمضان: أن بلالاً ينادي بليل. فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم.

وهذا ما استند إليه الشافعي ومالك حيث أن بلالاً كان ينادي للصلاة قبل وقتها على عهد رسول الله فدل ذلك على الجواز[1].

ومن تعارض القول مع القول، تعارض العموم والخصوص. من ذلك اختلاف الفقهاء في نصاب الحبوب هل فيها نصاب أم لا؟

فذهب الجمهور إلى أن فيها نصاباً هو خمسة أوسق[2]

ودليلهم على ذلك قوله ﷺ «ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة».

وذهب أبو حنيفة، إلى أنه لا نصاب في الحبوب والثمار، وأن المقدار الواجب فيهما يدفع من القليل والكثير. ودليله هو قوله ﷺ: «فيما سقته السماء العشر. وفيما سقي بالنضح نصف العشر».

فالحديث الذي احتج به الجمهور خاص، إذ الزكاة لا تجب إلا فيما بلغ النصاب. والحديث الذي احتج به أبو حنيفة عام، إذ الزكاة واجبة في القليل والكثير، وليس هناك نصاب محدد، وإنما الذي وقع بيانه هو مقدار ما يدفع.

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٤، ٨٥.

(٢) ج - وسق - والوسق ستون صاعاً، والصاع اربعة امداد بمدّه ﷺ.

ومثال تعارض القول مع الفعل هو أن رسول الله ﷺ كان يعلّم رجلاً الصلاة فقال له «استقبل القبلة، ثم كبر، ثم اقرأ. . . . . .»[1]

فذهب الجمهور إلى أن الفرض هو تكبيرة الإحرام فقط، ولو كان التكبير كله فرضاً لذكره ﷺ كما ذكر في سائر فروض الصلاة.

هذا القول عارضه فعل أبي هريرة الذي نقله عن رسول الله ﷺ. فقد كان يكبر كلما خفض ورفع ويقول: «إني أشبهكم صلاة برسول الله» فاستمد بعض الفقهاء من ذلك أن التكبير كله واجب، لأن أفعاله المبينة للواجب، تحمل على الوجوب ودليلهم على ذلك قوله ﷺ «صلوا كما رأيتموني أصلي»[2].

ومثال معارضة القول للقياس مسألة من خفيت عليه القبلة فاجتهد في إصابتها، ثم تبين أنه صلى لغير القبلة، فهل يعيد الصلاة أم لا؟

ذهب مالك وأبو حنيفة إلى عدم الإعادة وأن الصلاة صحيحة، ودليلهما حديث عامر بن ربيعة، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة ظلماء، في سفر، فخفيت علينا القبلة، فصلى كل واحد منا إلى جهة. فلما أصبحنا علمنا أننا قد صلينا إلى غير القبلة، فسألنا رسول الله ﷺ فقال: مضت صلاتكم.

وذهب غيرهما إلى بطلان الصلاة، ووجوب الإعادة أخذاً بالقياس لأن الحديث لم يصح عندهم. فقاسوا الجهة على الوقت، وبما أن الفقهاء قد اتفقوا على أن من صلى صلاة قبل وقتها، وجبت عليه الإعادة إذا انكشف له ذلك، فكذلك القبلة[3] لأن القبلة مقياس جهة، والوقت مقياس زمان[4].

ومثال معارضة الفعل للقياس ما اختلف فيه مالك وأبو حنيفة من قراءة سور معينة في ركعتي الجمعة، فذهب مالك إلى أنه يستحب أن يقرأ الإمام في الركعة الأولى سورة ـ الجمعة ـ وفي الركعة الثانية سورة المنافقون ـ أو ـ الغاشية ـ أو ـ الأعلى ـ ودليله فعل رسول الله ﷺ.

وذهب أبو حنيفة إلى أن القياس يقتضي ألا يكون لها سورة معينة تعارض

---

(1) المصدر نفسه ص ٢٤٢.

(2) المصدر نفسه ص ٨٣.

(3) المصدر نفسه ص ٨٧، ٨٨.

(4) فقد قاسوا القبلة على الوقت قياس شبه.

الفعل بالقياس[١]. ومثال تعارض الأقيسة، اختلاف الفقهاء في إمامة الفاسق. فمنهم ما أجازها مطلقاً، مستدلاً بأن الفسق ليس من مبطلات الصلاة.

ومنهم من منعها مطلقاً مستدلاً بأن الأمامة مثل الشهادة، والفاسق لا تجوز شهادته مخافة الكذب، فكذلك لا تجوز إمامته مخافة أن يصلي صلاة فاسدة... وسبب الخلاف تعارض الأقيسة كما ترى[٢].

السبب الرابع من أسباب الخلاف التي حدّدناها بتتبع الأمثلة من خلال ـ بداية المجتهد ـ اختلاف الإعراب.

وهذا السبب نص عليه ابن رشد في المقدمة، ومن أمثلته مسألة اختلاف الفقهاء في طهارة الرجلين، في الوضوء. فقد كان هذا الاختلاف مبنياً على الإعراب، فمن قرأ «وأرجلَكم»[٣] عطفا على «أيديَكم» جعل فرضها الغسل، ومنْ قرأ وأرجلِكم» عطفا على «برؤوسِكم»، جعل فرضهما المسح[٤].

السبب الخامس: الاختلاف في قبول الحديث، فبعضهم يقبله، وبعضهم يرده لعدم ثبوته عنده، وكمثل على هذا السبب ما رواه أبو هريرة من أن النبي ﷺ كان يسكت بين تكبيرة الإحرام، والقراءة بعدها. فسأله عن ذلك فأخبره ﷺ أنه كان يدعو بدعاء.

اعتمد الشافعي هذا الحديث فأوجب «التوجيه»[٥] بعد تكبيرة الإحرام.

واعتمده أبو حنيفة كذلك ولكنه أوجب التسبيح. وأما مالك فلم يصح عنده الحديث فردّه. ولم يوجب شيئاً من ذلك[٦].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١١٣.

(٣) يشير إلى آية الوضوء وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾. ففيها قراءتان (آية ٦ المائدة).

(٤) المصدر نفسه ص ١٢.

(٥) التوجيه عند الشافعية هو أن يقول المصلي بعد تكبيرة الاحرام وقبل قراءة الفاتحة: إنّي وجّهتُ وجهي للذي فطر السموات والأرض.

(٦) المصدر نفسه ص ٩٦.

والسبب السادس من الأسباب العامة للخلاف ما يسمونه «اتصال العمل»[1] وما نسميه نحن اليوم باختلاف البيئة، مثال ذلك اختلافهم في صفة الآذان: مذهب مالك تثنية التكبير، وتربيع الشهادتين، وتثنية الباقي، وحجته في ذلك ما كان عليه أهل المدينة، وأما مذهب الشافعي فهو تربيع التكبير الأول والشهادتين[2]، وتثنية باقي الآذان[3] وحجته في ذلك ما كان عليه أهل مكة[4].

تلك هي الأسباب العامة التي يمكن استخلاصها من كتاب بداية المجتهد. والرائع عند ابن رشد في هذا الكتاب أنه يورد أحياناً مسائل يسوقها قصداً للاستدلال ومقارنة أسباب الخلاف، هادفاً من وراء ذلك إلى تكوين ملكة الاجتهاد عند طلاب الفقه، وتلك المسائل وهي كثيرة في الكتاب، بجزأيه هي التي جعلت المؤرخين له ينوّهون به، ويتنبهون إلى أن روح التعليل والاستدلال تسود الكتاب من أوله إلى آخره، وإنه كان فريداً في نوعه من هذه الوجهة. وقد اتفقوا على هذه العبارة: إنه أعطى في بداية المجتهد أسباب الخلاف، وعلّل فوجّه، ولا يُعْلَمُ في فنه أَمْتَعُ منه»[5].

وسأورد نصاً أختم به هذا الفصل، تتبين منه ما قلنا، وتتبين من خاتمته قصده، وهو أن الرجل كان يفتح باب الاجتهاد، ويبين طرقه بمثل هذه النصوص التي تكوّن المران على النظر الفقهي والاستنباط. يقول ابن رشد في مسألة الإنصات للإمام يوم الجمعة واختلاف الفقهاء في ذلك:

«اختلفوا في الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب على ثلاثة أقوال: فمنهم من رأى أن الإنصات واجب على كل حال، وإنه حكم لازم من أحكام الخطبة[6]

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٢.

(٢) النطق أربع مرّات بالتكبير، وأربع مرّات بالشهادتين.

(٣) النطق بالباقي مرتين، مرتين.

(٤) المصدر نفسه ص ٨٣.

(٥) انظر التكملة لابن الأبار، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، والديباج المذهب لابن فرحون، وغيرهم، وقد سبقت الإحالة على تلك المراجع في خصوص هذا التنويه.

(٦) هذا مذهب الجمهور: مالك والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد وجميع الأمصار.

وهؤلاء انقسموا ثلاثة أقسام: فبعضهم أجاز التشميت ورد السلام[1]. . . وبعضهم لم يجز ردّ السلام ولا التشميت. وبعضٌ فرّق بين السلام والتشميت فقالوا: يردّ السلام ولا يشمّت[2].

بعد أن بيّن الأقسام الثلاثة الراجعة إلى القول الأول، أخذ يبين القول الثاني المقابل لقول الجمهور، فقال:

«والقول الثاني مقابل للقول الأول وهو أن الكلام في حال الخطبة جائز إلا في حين قراءة القرآن فيها[3]. . . والقول الثالث: الفرق بين أن يسمع الخطبة أو لا يسمعها. فإن سمعها أنصت وإنّ لم يسمع جاز له أن يسبح أو يتكلم في مسألة من العلم[4]. والجمهور على أنه إن تكلم لم تفسد صلاته»[5].

بعد استعراض المذاهب على هذا النحو شرع في بيان أسباب الخلاف فقال: «وإنما صار الجمهور لوجوب الإنصات لحديث أبي هريرة أن النبيّ ﷺ قال: إذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والإمام يخطب فقد لغوت. وأما من لم يوجبه فلا أعلم لهم شبهة[6]، إلا أن يكونوا يرون أن هذا الأمر قد عارضه دليل الخطاب[7] في قوله تعالى ﴿وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون﴾[8] أي إن ما عدا القرآن فليس يجب له الإنصات، وهذا فيه ضعف والله أعلم، والأشبه أن يكون هذا الحديث لم يصلهم[9]. وأما اختلافهم في ردّ السلام وتشميت العاطس فالسبب فيه تعارض عموم الأمر بذلك[10]، لعموم الأمر

(1) مذهب الثوري، وكذلك الأوزاعي.

(2) المصدر نفسه ص ١٢٧.

(3) مذهب الشعبي، وسعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي.

(4) مذهب عطاء وجماعة، وقد نسب لأحمد أيضاً.

(5) أي الذي لم يسمع الخطبة، وخالف في ذلك ابنُ وهب فقال: من لغا فصلاتُه الظهر أربعاً سواءٌ سمع الخطبة أم لم يسمعْ.

(6) أراد بالشبهة الدليل كما يتضح من السياق.

(7) دليل الخطاب هو فحوى الخطاب أو مفهوم المخالفة، وقد بيناه.

(8) آية ٢٠٤ سورة الأعراف.

(9) نلاحظ هنا شخصية ابن رشد في تعليل مذهب القائلين بعدم وجوب الانصات.

(10) يشير إلى الحديث الوارد في الأمر بردّ السلام وبالتشميت.

بالإنصات، واحتمال أن يكون كل واحد منهما مستثنى من صاحبه فمن استثنى من عموم الأمر بالصمت يوم الجمعة، الأمر بالسلام والتشميت أجازهما.

ومن استثنى من عموم الأمر برد السلام والتشميت، الأمر بالصمت في حين الخطبة لم يجز ذلك.

ومن فرّق فإنه استثنى رد السلام من النهي عن التكلم في الخطبة، واستثنى من عموم الأمر[1] التشميت وقت الخطبة[2]. بعد بيان أسباب الخلاف على هذا النحو الذي يربط فيه تلك الأسباب بقواعد أصول الفقه، يريد أن يتعمق أكثر فيبين وجهة كل مخالف فيما أخذ به من دليل، حتى أفضى ذلك إلى تعدد المذاهب فقال:

«وإنما ذهب واحد واحد[3] من هؤلاء إلى واحد من هذه المستثنيات لما غلب على ظنه من قوة العموم في أحدهما، وضعفه في الآخر، وذلك أن الأمر بالصمت عام في الكلام - خاص في الوقت[4]، والأمر بردّ السلام والتشميت عام في الوقت، خاص في الكلام[5] فمن استثنى الزمان الخاص من الكلام العام، لم يجز السلام ولا التشميت في وقت الخطبة[6] ومن استثنى الكلام الخاص[7] من النهي عن الكلام العام[8] أجاز ذلك»[9].

وانظر إلى روعة ابن رشد وطول باعه في علم أصول الفقه، فإنه عقب على هذه المذاهب جميعاً بالنقد - وبين أنها لم تَجرِ في ترجيحاتها على ما تقتضيه

---

(١) أي الأمر بالتشميت فكأنَّه قال: شمتوا العاطس إلاّ عند الخطبة فلا تشميت.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ١٢٧.

(٣) أي كل واحد، وهو تعبير درج عليه ابن رشد وأظنه متأثراً فيه بأسلوب التراجمة الذين ترجموا الفلسفة اليونانية.

(٤) أي هو أمر بالصمت عن كل كلام وقت الجمعة فقط.

(٥) أي أنه مأمور بهما في كل وقت بما في ذلك وقت الجمعة، وهما كلام خاص.

(٦) أي استثنى وقت الجمعة الذي هو زمان خاص، من الكلام العام الذي يشمل السلام وغيره.

(٧) رد السلام والتشميت.

(٨) الوارد به قوله ﷺ: إذا قلت لصاحبك الحديث. . .

(٩) بداية المجتهد ج ١، ص ١٢٧.

القواعد الأصولية، ثم بيّن ما ينبغي انتهاجُه، وما هي قواعد الترجيح حين يقع التعارض بين عمومات وخصوصات متعددة فقال: «والصواب ألاّ يُصَارَ لاستثناء أحد العمومين بأحد الخصوصين إلا بدليل. فإن عسر ذلك فبالنظر في ترجيح العمومات والخصوصات، وترجيح تأكيد الأوامر بها. والقول في تفصيل ذلك يطول، ولكن معرفة ذلك أنه: إن كانت الأوامر قوتها واحدة، والعمومات والخصوصات قوتها واحدة، ولم يكن هنالك دليل: أيٌّ يُسْتَثنى من أيٍّ؟ وقع التمانع ضرورة، وهذا يقل وجوده. وإن لم يكن[1] نوجه الترجيح في العمومات والخصوصات الواقعة في أمثال هذه المواضع، هو النظر إلى جميع أقسام النسب الواقعة بين الخصوصين والعمومين وهي أربع: عمومان في مرتبة واحدة من القوة، وخصوصان في مرتبة واحدة من القوة فهذا لا يُصَارُ لاستثناء أحدهما إلا بدليل[2].

والثاني مقابل هذا وهو: خصوص في نهاية القوة، وعموم في نهاية الضعف، فهذا يجب أن يصار إليه ولابد. أعني أن يستثنى من العموم، الخصوص[3].

الثالث[4]: خصوصان في مرتبة واحدة، وأحد العمومين أضعف من الثاني. فهذا ينبغي أن يخصص فيه العموم الضعيف.

الرابع: عمومان في مرتبة واحدة، وأحد الخصوصين أقوى من الثاني. فهذا يجب أن يكون الحكم فيه للمخصوص الأقوى، وهذا كله إذا تساوت الأوامر فيها، في مفهوم التأكيد. فإن اختلفت، حدثت من ذلك تراكيب مختلفة، ووجبت المقايسة أيضاً بين قوة الألفاظ وقوة الأوامر. ولعسر انضباط هذه الأشياء قيل: إن كل مجتهد مصيب، أو أقلُّ ذلك غير مأثوم»[5].

والآن بعد أن بيّنّا مختلف العلوم الشرعية التي استخدمها ابن رشد في كتابه نريد أن نتناول في الفصل الموالي الأسلوب الذي درج عليه وخصائصه.

---

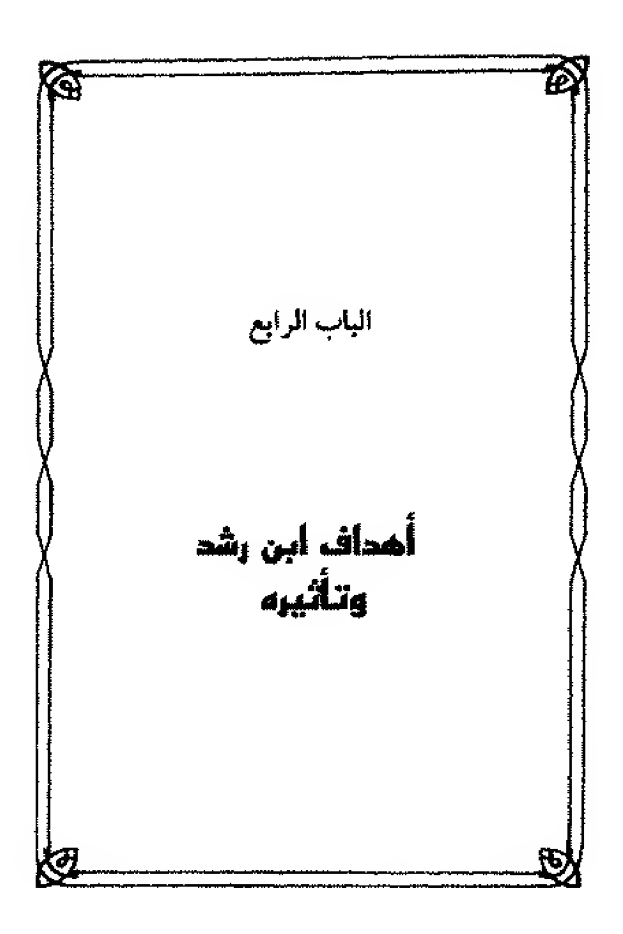
(١) أي لم تكن الأوامر قوتُها واحدة، والعمومات والخصوصات قوتها واحدة الخ...

(٢) هذا القسم الأول من النسب الأربع وهو تساوي الرتبة بين عموم وعموم، أو خصوص وخصوص.

(٣) بداية المجتهد ج ١، ص ١٢٨.

(٤) يشير إلى القسم الثالث من النسب الأربع.

(٥) بداية المجتهد ج ١، ص ١٢٨.



الباب الرابع

أهداف ابن رشد وتأثيره

أهدافه من بداية المجتهد

قبل أن نحدد أهداف ابن رشد من تأليف كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» نريد أن نبين الوضع الذي كان عليه الفقه في العالم الإسلامي، عامة، وفي الأندلس خاصة.

كان العالم الإسلامي إبان القرن الخامس، وهو القرن الذي سبق ظهور ابن رشد، ممزقاً ضعيفاً، فبنو العباس تحت سيطرة الديلم من بني بويه، ثم جاء بعدهم السلاجقة فتغلبوا على بغداد، وأخذ الفاطميون ينهارون بمصر، وفي الأندلس ذهبت ريح الأمويين وتغلب العامريون على السلطة، وتلا ذلك فتنة جارفة قام بها البربر، ثم جاء ملوك الطوائف فتقاسموا البلاد، ومزقوها شرّ ممزق، وسقطت صقلية بيد النرمان، وطمعوا بعد ذلك في شمال أفريقيا وبادروا باحتلال السواحل التونسية[1].

في ظل هذه الأوضاع الحزينة، المرعبة، فُقِدَ أمنُ الناس، فلم يجدوا من أنفسهم إقبالاً على العلم، والدرس، والإبداع، وإنما شغلتهم أنفسهم وأهلوهم، وقُطِعَت الصلات بين العلماء بسبب انقطاع الرحلات العلمية، ومن بقي مقبلاً على العلوم فإنما كان إقباله لا يتجاوز الاجترار، والتقليد[2].

والواقع أنه بعد أصحاب الاجتهاد المطلق من الصحابة والتابعين وأتباعهم، وأئمة المذاهب، أخذ الاجتهاد يتضاءل قرناً بعد قرن إلى أواخر القرن الرابع، بحيث لم تظهر طائفة من الفقهاء بعد هذا القرن إلا وكان التقليد أغلبَ عليها،

---

(١) الحجوي: الفكر السامي: ج ٢، ص ١٦٤.

(٢) نفس المكان.

وصار الفقهاء حفاظَ متون، ومُحَصِّلي شروح وحواشي، فأفسدوا الفقه بهذه الطريقة، بل أفسدوا العلوم كلها، وتباروا في الاجترار بدل الابتكار، ومن سوّلت له نفسه أن يخالف طريقتهم هذه عُدّ مارقاً من الدين، وشنّعوا عليه، وحالوا بين فتاواه وبين الناس، وهكذا انصرف عن فريضة الاجتهاد من كان قادراً عليها، وسُدّت أبوابُه دون دليل[1].

وفي الأندلس يقول عبد الواحد المراكشي المعاصر لابن رشد: «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من عَلِمَ عِلْمَ الفروع، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعُمِلَ بمقتضاها، ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نُسِيَ النظر في كتاب الله، وحديث رسول الله ﷺ، فلم يكن أحدٌ من مشاهير ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء»[2].

وقد أصبح شعار المقلدين هذا البيت يرددونه:

وكـلُّ خـيرٍ في اتبـاع مـن سلف وكـلُّ شـر فـي ابتـداع مـن خلف

وبجمود العقول وهيمنة التبلد على الأذهان، وسيطرة التقليد، نشأت ظواهر وعادات سيئة طبعت الحياة العلمية، وسنذكر أهم هذه الظواهر

١ ـ الاختصار:

يقال إن ظاهرة الاختصار بدأت بابن عبد الحكم[3] (ت ١٧١ هـ) فهو أول من ألف مُختصراً في الفقه سمّاه ـ المختصر الصغير ـ ذكر فيه ألفاً ومائتي مسألة، وقَصَرَهُ على ما في الموطأ، ثم تبعه البرادعي الذي قيل فيه إنه أفسد المدونة بمختصره الذي زعم أنه تهذيب لها، كما أفسد المزني مذهب الشافعي باختصاره له، على أنَّ اختصارهما يعد تطويلاً بالنسبة لما فعله ابن الحاجب، وخليل[4] والاختصار ظاهرة مرضية تدل على ملل النفوس، وكلل القرائح[5] فقد بات الفقهاء

(١) المرجع نفسه ص ١٦٣.

(٢) ليڤي پروڤنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ص ٢٤٩.

(٣) الحجوي: المرجع السابق ص ٩٥.

(٤) المرجع السابق ص ٣٩٧.

(٥) المرجع السابق ص ١٢٧.

يقتصرون على حفظ ما به الفتوى، يقول تاج الدين السبكي منددا بهذه الظاهرة:

«إن هذا هو المضيع للفقه أعني: الاقتصار على ما عليه الفُتْيا فإن المرء إذا لم يعرف علم الخلاف، والمأخذ، لا يكون فقيهاً إلا أن يلج الجمل في سمّ الخياط، وإنما يكون حامل فقه إلى غيره. لا قدرة له على تخريج حادث بموجود، ولا قياس مستقبل بحاضر، ولا إلحاق غائب بشاهد، وما أسرع الخطأ إليه، وأكثر تزاحم الغلط عليه، وأبعد الفقه لديه»[1].

٢ ـ العناية بحفظ الفروع، وترك الأصول:

تلك هي الظاهرة الثانية التي سادت في عصر التقليد، فقد توجه المشتغلون بالفقه إلى جمع الفروع وحفظها، ثم اختصارها في متن، فيأتي آخر ويصعب عليه فهم المتن فيعود إلى مطوّل من المطولات يشرح به ذلك المتن، ويأتي ثالث فيراجع مطولاً أكبر ويحشي به على ذلك الشرح. وهكذا يستمرّ الدوران في حلقة مفرغة، ويقتصر الأمر على الاهتمام بالفروع دون الأصول، فقد هُجرت دراسة القرآن، وهُجر الحديث، وانطفأت أنوار الكشف الجذّابة عند المسلمين[2]، وبات قُصارى ما يبلغه الفقيه: التخريج والتفريع، والترجيح من بين الأقوال السابقة المحفوظة، فكأن آراء الفقهاء السابقين أدلة للشرع، ومصادر له.

٣ ـ الظاهرة الثالثة التي سيطرت إبّان فترات الركود والتقليد، ظاهرة الجدل، فلم يعد الفقهاء يستخدمون أصول الفقه في استنباط الأحكام، وإنما أخذوا يستخدمونه في الجدل، فتجد الواحد منهم يستدل بالعام، فإذا استدل به خصمه، قدح فيه وقال: إنّ دلالته ظنية لا يُعْمَلُ بها قبل البحث عن المخصص[3].

وإذا استدلّ أحدهم بالخاص، قيل له: إنه قضية عيْن، وإذا احتج أحدهم بفعله ﷺ، رَدَّ عليه خصمُه بأنه خصوصية من خصوصيات الرسول، وهكذا كان الجدل غايتهم وليس الحق[4].

---

(١) الطبقات ج ١، ص ١٦٩.

(٢) ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ص ٢٥٠.

(٣) الحجوي: الفكر السامي ج ١، ص ٤٠٤.

(٤) نفس المكان.

وكان كل من أفتى بشيء نوقض في فتواه، وَرُدَّ عليه فلم ينقطع الكلام إلا بالمصير إلى قول رجل من المتقدمين في المسألة، فكأنَّ التقليد أصبح أمراً لا مفرّ منه بسبب كثرة اللجج، والإلحاح في الجدل[1].

٤ ـ **الفروض الفقهية الوهمية أو المستحيلة:**

ذلك داء أُصيب به الفقه، وكان من أهم العوامل في تقهقره، والخروج به عن الجادة إلى ضروب من العبث وألوان من اللهو والسخف. ومن أمثلة الفروض التي كان يفترضها الفقهاء، ويجيبون عليها ويوهمون الناس أنهم يصنعون لهم علماً، قولهم. كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع الفجر عند منتصف الليل؟ ولو انقلب ابن آدم حيواناً. هل يسقط عنه التكليف أم لا يسقط؟ وإذا تشكل بعض الجنّ بأشكال الأنس وحضروا الجمعة، فهل يصح أن يتّم بهم النصاب لإقامة الصلاة أم لا؟ وإذا كان للرجل رأسان فأيُّهُمَا يمسح عند الوضوء؟ وإذا تزوج إنسيٌّ جنية، أو جني أنسية، فهل تسري في هذا الزواج أحكام النكاح من وليّ، وصداق، وشهود[2] الخ؟....

والغريب أن هذا الهذيان زاد في تشعيب الفقه، وتضخيمه بكثرة الفروع التي أصبحت تُتَّخَذُ للتندر من الفقهاء[3] ولم تقف نتائج التقليد عند هذا الحدّ، وإنما ذهب المقلدون من اتباع المذاهب يغالون في تمجيد أئمتهم حتى بلغوا درجة تقديسهم، من ذلك أنَّ أبا المظفر السّمعاني خرج عن المذهب الشافعي إلى المذهب الحنفي، ثم عاد إلى مذهبه الأول، ولمّا سُئِلَ عن ذلك زعم أنه رأى ربّهُ في المنام فقال له: عُدْ إلينا أبا المظفر[4].

وزعم بعض الحنفية أنَّ المسيح حين يعود آخر الزمان سيكون على مذهب أبي حنيفة، وزعم بعضهم الآخر أن المهدي المنتظر سيكون على مذهب أبي حنيفة أيضاً عند ظهوره[5].

---

(١) شاه ولي الله الدهلوي: الانصاف في بيان مسائل الخلاف ص ٩٣.

(٢) قولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٧٤.

(٣) المرجع نفسه ص ٧٥.

(٤) الحجوي: المرجع السابق ج ٢، ص ٤٤٧.

(٥) المرجع نفسه ص ٤٤٨.

وكان بعض المالكية إذا حلّ ببلد لا يعمل أهله بمذهب مالك، أحجم عن أن يستفتي عالماً شافعياً أو حنفياً، وبحث عن مالكي يستفتيه في دينه حتى لو كان من العوام، فكأن المتعصبين يظنون أن النبي الذي بُعث للحجاز، غير الذي بُعث للعراق، ويصف تاج الدين السُّبكي ما كان يشاهده من المغالاة في التعصب فيقول: «ومنهم من تأخذه في الفروع الحميةُ لبعض المذاهب، ويركب الصّعب والذلول في العصبية، وهذا من سوء أخلاقهم، ولقد رأيتُ في طوائف المذاهب من يبالغ في التعصب بحيث يمتنع بعضهم عن الصلاة خلف بعض، إلى غير ذلك مما يستقبح ذكره»[1].

ويمضي مندّداً بالمتعصبين الجهلة الذين تركوا قتال الكفار، وأعداء الإسلام، وقاتلوا المسلمين دفاعاً عن أهوائهم، فيقول:

«فقلْ لهؤلاء المتعصبين في الفروع، ويْحكم ذروا التعصب، ودعوا عنكم هذه الأهوية، ودافعوا عن دين الإسلام». . . .

وأما تعصبكم في فروع الدين، وحملكم الناس على مذهب واحد، فهو الذي لا يقبله الله منكم، ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب والتحاسد، ولو أن الشافعي وأبا حنيفة، ومالكاً، وأحمد، أحياء، لشدّدوا النكير عليكم، وتبرأوا منكم فيما تفعلون»[2].

وكان التقليد، والتحجر من الأسباب التي نفّرت بعض الناس من الإسلام، إذ ظنّوا أنّ أمزجة المتعصبين القاسية هي الدين. وعبر عن ذلك بعض الشعراء فقال، هذين البيتين:

شكا دينُ الهدى مما دهاه … بأيدي ملحدين وجامدينا
شباب يحسبون الدين جهلاً … وشيب يحسبون الجهل دينا

ويحوصل المستشرق المجري قولد زيهر أسباب الركود العقلي، والعكوف على أوثان التقليد فيقول:

---

(1) معيد النعم، ومبيد النقم ص ١٠٦.

(2) المرجع نفسه ص ١٠٩.

«وضاع في التدقيق المملّ، والشروح المقفرة، وتخيُّل إمكانات لا تحصل، والعناية بإيجاد مسائل من الحيل، والتدقيق المبالغ فيه، ضاع في ذلك شرح كلام الله، وتقنين الحياة حسب ذلك»[1].

وكان ابن رشد من أوائل الثائرين على هذا الوضع بالأندلس ولم يسبقه إلى ذلك إلا القاضي أبو بكر بن العربي صاحب كتاب أحكام القرآن.

يقول الشيخ علي الخفيف «ووُجِدَ في هذا العهد من لم يساير هذا الاتجاه[2] كالقاضي أبي بكر بن العربي الأندلسي وابن رشد الحفيد»[3].

واستمع إلى ابن رشد نفسه كيف يُنَدّد بفقهاء زمانه بمناسبة تعرضه إلى مسألة أفتى فيها جدُّه فتوى أحنقت الفقهاء وأثارتْهم عليه وهي مسألة القتيل الذي يترك أولياء صغاراً. يقول:

«إذا كان للمقتول أولياء صغار وكبار، أُخِّرَ القتل[4] إلى أن يكبر الصغار فيكون لهم الخيار، ولا سيما إذا كان الصغار يحجبون الكبار مثل البنين مع الأخوة[5].

قال القاضي[6]: وقد كانت وقعت هذه المسألة بقرطبة في حياة جدي رحمه الله فأفتى أهل زمانه بالرواية المشهورة وهي: أن لا ينتظر الصغير[7].

فأفتى رحمه الله بانتظاره على القياس[8] فشنَّع أهل زمانه ذلك عليه، لما كانوا عليه من شدة التقليد، حتى اضْطُرَّ أن يضع في ذلك قولاً ينتصر فيه لهذا المذهب وهو موجود بأيدي الناس»[9].

---

(١) قولد زيهر: المرجع السابق ص ٧٣.

(٢) يشير إلى التقليد وما صاحب من وضع المختصرات، والاهتمام بالفروع دون الأصول، والإعراض عن الأدلة، وقد سبق له ان بسط القول في ذلك.

(٣) مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ص ٢٣٤ عدد ٢ فيفري ١٩٧١.

(٤) أي أُخِّر الأخذُ بالقصاص من قاتله.

(٥) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٣٧.

(٦) يعني نفسه، كما سبق أنْ بينا عند الكلام على منهجه.

(٧) أي أفتوا بوجوب تنفيذ القصاص حالا.

(٨) يشير من طرف خفي إلى أن جدَّه اجتهد في المسألة، ولم يقلدْ مثلما صنع غيرُهُ.

(٩) المصدر السابق.

ثم يمضي في التّنديد، والتحقير، والسخرية من أولئك الفقهاء العاكفين على المختصرات يحفظونها، وعلى شروح معقّدة مملّة يلوكونها، وعلى فروع وافتراضات وهمية يُبدئون القول فيها ويُعيدون فيقول في ذلك «كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر. وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أنّ الخَفّاف[1] هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها[2] وَبَيّنٌ أنّ الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه[3]، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خُفًّا يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقّهة في هذا الوقت»[4].

فابن رشد هنا شاهدٌ على عصره، وشاهدٌ على ما انتهى إليه الفقه من ركود واجترار. وهو في هذا النص يوجب استمرار الاجتهاد ضرورة. لأن النصوص لا يمكن أن تستوعب ما يَجِدُّ من القضايا كما أنّ بائع الأحذية لا يمكن أن يجد لكل قدم حِذاء، وأنه لابد أن يلجأ يوماً إلى الحذّاء الحق ليصنع له حذاءً لِقَدَمٍ لم يكن له بها عهد وهو يُعبر عن هذه النظرية صراحة في نقده لأهل الظاهر الذين جمدوا عند النصوص وخالفوا رسول الله ﷺ نفسه حين بعث بمعاذ قاضياً فقال له: بم تقضي يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله. فقال ﷺ. فإن لم تجد الحكم فيهما؟ قال معاذ: أجتهد رأيي. فحمد رسول الله ربه على ذلك. قال ابن رشد في نقد أهل الظاهر:

«وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل. وما سكت عنه الشارع فلا حكم له»[5] ولكن دليل العقل يشهد بثبوته[6]، وذلك أن الوقائع بين أشخاص

---

(١) الخِفَاف: ج خُفّ.

(٢) معنى ذلك أنهم يظنون أنّ الفقيه من حَفِظَ الفروع، لا المجتهد الذي يستنبط الأحكام بما حذق من الأصول.

(٣) يشير بهذا إلى أنهم يُفتون بمذاهب من سبقهم، ويحتارون في القضايا المستجدّة.

(٤) المصدر السابق ج ٢، ص ١٦٣.

(٥) المصدر نفسه ج ١، ص ٢.

(٦) أي ثبوت القياس.

الأناسي غير متناهية والمنصوص والأفعال والإقرارات متناهية. ومحال أنْ يُقَابَلَ ما لا يتناهى بما يتناهى»[1].

وهذه الحجة التي احتج بها ابن رشد في رد مذهب الظاهرية الذي يقتضي الجمود عند النص، وسدَ أبواب الاجتهاد مع أنّ الحياة متدفقة كالنهر الهادر، هي التي استند إليها دعاة الاجتهاد ضد دعاة التقليد، يقول أبو الحسن الحجري:

«إن دعاة الاجتهاد أقاموا دعوتهم على حجج نافذة منها أنّ النصوص لا يمكن أن تستغرق كلّ الأحداث، فهي متناهية، والأحداث غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي محال، ولذلك فالحاجة إلى الاجتهاد كالحاجة إلى النص»[2] ومن هنا نتبين أن الهدف الأصلي لابن رشد من تأليف بداية المجتهد ونهاية المقتصد إنما هو فتح باب الاجتهاد الذي وقع سدُّه بتراب التقليد، وإنقاض الجمود، دون دليل.

وإليك الحجة من كلام ابن رشد نفسه، في بداية المجتهد بعينه إذْ يقول مصرّحاً بذلك الهدف:

«فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة[3] رتبة الاجتهاد»[4].

وهو لا يكتفي بذلك بل يصرح بأن اختياره لعنوان الكتاب نفسه، كان يرمي من ورائه إلى أن يكون ذلك العنوان معبّراً عن غرضه، وهو الدعوة إلى الاجتهاد، والاستعداد له بما يتطلبه تحصيل العلوم المعينة عليه، ويعلن إعلانَ الواثق من نفسه، أنّ في قدرة هذا الكتاب أن يبلغ بدارسِهِ مرتبة الاجتهاد إذا استعدّ له بما يلزمه فيقول:

«بيد أن في قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان ـ كما قلنا ـ رتبة الاجتهاد،

---

(١) المصدر نفسه، وهذا هو دليل العقل الذي أشار إلى أنه مثبتٌ للقياس.

(٢) الفكر السامي ج ٢، ص ٣٣.

(٣) صناعة الفقه.

(٤) بداية المجتهد ج ٢، ص ١٦٢.

إذا تقدم فعلم من اللغة العربية، وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك. ولذلك رأينا أن أَخَصَّ الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب، بداية المجتهد ونهاية المقتصد[1].

ثم إننا نجده حريصاً على تبليغ هذه الدعوة، حاثاً طلاب الفقه على ممارسة الاجتهاد الذي لا يُسَمَّى الفقيه فقيهاً حقاً إلا بممارسته، وإن من حفظ الفروع ليس جَديراً بهذا اللقب مهما حفظ واستوعب، ويبدو حِرْصُهُ على نجاح دعوته، وتكسير أغلال الركود، من تبسيط الأمر على الراغبين في الاجتهاد، فيذْكُرُ لَهُمْ أنه سَهْلُ المنال، وأنه يكفيهم من علم اللغة، وأصول الفقه ما يساوي حجمَ بداية المجتهد. وإليك نص ما يقول:

«فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلُغَ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب له من القدر الكافي في علم النحو، واللغة، وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساوٍ لجرم هذا الكتاب، أو أقلّ[2].

وبهذه الرتبة يُسَمَّى فقيهاً، لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان»[3].

ولا يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل يذكر أنَّ الدارس لكتابه، الذي أخذ للاجتهاد عدته من علوم اللغة، وعلم أصول الفقه، لا يبلغ رتبة الاجتهاد المقيد داخل المذهب فحسب وإنما يبلغ به رتبة الاجتهاد المطلق، بل إنه يصبح قادراً على الاجتهاد في كل مذهب لأنه يكون قد عرف أصول المذاهب فيستطيع الفتوى على أصول المذهب الذين يريده، كما أنه يبيت قادراً على معرفة ما خالف فيه الفقيه أصله في اجتهاده، وما لم يخالف فيه. وهذا نص ما يقول.

«ويشبه أن يكون من تدرب في هذه المسائل، وفهم أصول الأسباب التي أوجبت خلاف الفقهاء فيها، أن يقول ما يجب في نازلة، نازلة[4] من النوازل. أعني أن يكون الجواب فيها على مذهب فقيه، فقيه[5] من فقهاء الأمصار. أعني

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١٦٢.

(٣) نفس المكان.

(٤) أي في كل نازلة.

(٥) أي على مذاهب كل الفقهاء الذين أشار إليهم.

في المسألة الواحدة بعينها[1] ويعلم حيث خالف ذلك الفقيه أصله وحيث لم يخالف، وذلك إذا نقل عنه في ذلك فتوى. فأما إذا لم ينقل عنه في ذلك فتوى أو لم يبلغ في ذلك الناظر في هذه الأصول، فيمكنه أن يأتي بالجواب بحسب أصول لفقه الذي يُفتي على مذهبه، وبحسب الحق الذي يؤديه إليه اجتهاده»[2].

ونتبين من هذا النص نظرية هامة لابن رشد هي أنَّهُ ينظر لمذاهب الشريعة الإسلامية على أنها شريعة واحدة، وهذا مقصودٌ منه قصداً ما دام يحارب التعصب للمذاهب، ذلك التعصب الذي كان نتيجة الإسراف في التقليد، وتقديس مَنْ مضى بالحق أو بالباطل، وهي نظرة معاصرة، ذكر الشيخ علي الخفيف أن الإمام محمد عبده كان يقيم عليها دعوته الإصلاحية ومذهبه في التجديد، ونقل عنه أنه كان يقول:

«لم توجد هذه المذاهب ليعتنقها الناس، أو لترسم لهم طريق سلوكهم، أو تكون على وفقها أعمالُهُمْ، وتصرفاتُهُمْ، فضلاً عن أن تكون مُلزمةً لهم»[3].

كما نقل مثل ذلك عن العز بن عبد السلام، الذي سبق محمد عبده بهذا الرأي، والذي كان يعلن على رؤوس الأشهاد أن مالكاً، وأبا حنيفة، والشافعي وغيرهم من أصحاب المذاهب ليسوا رسلاً برسالات من الله لا تجوز مخالفتهم فيما قالوه وإنما هم أُناس عاديون ومذاهبهم آراء اجتهادية، عرضة للخطأ والصواب[4].

ثم إنَّ فتاواهم كانت حلولاً لما تنشأ في بيئاتهم، وأزمانهم من قضايا، بينما شريعة نبينا ﷺ جاءت شاملة لكل زمان ومكان، وكل قوم[5] وهذا ما يوجب ألا

---

(١) أي يُصبح قادراً على الفتوى بفتاوى عدة في المسألة الواحدة، فيُفتي فيها على مذهب مالك، وعلى مذهب الشافعي، وعلى مذهب أبي حنيفة، وهكذا بحيث يُفتي لكل صاحب مذهب سأله بما يوافقه في مذهبه.

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٧، ٣٨٨.

(٣) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٨.

(٤) الحجوي: الفكر السامي ج ٢، ص ٤٢٢.

(٥) نفس المكان.

تكون مذاهبهم مُلزمة للناس، ويوجب تجاوز التقليد لأيٍّ كان، وممارسة الاجتهاد ممن كان أهلاً له، وقادراً عليه[1].

وإذن فإن ابن رشد قد سبق العز بن عبد السلام، وسبق محمد عبده بتلك النظرة الواسعة، المتبصرة، التي تستلزم بطبيعتها نفيَ التقليد، والعداء لكل تحجّر لا نَفْعَ فيه. وهذا ابن رشد يصرح باتجاهه ذلك، ويصرّح بعداوته للتقليد فيذكر أن كتابه شمل المذاهب الاجتهادية وأعرض عن التقليد، ووقف حيث توقَّفَ الاجتهاد فقال:

«فإن غرضي من هذا الكتاب أن أُثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها، والمختلف فيها بأدلتها[2].... وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين[3]، من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فَشَا التقليد»[4].

ويحمل لواء هذه الدعوة اليوم جميع المنادين بإحياء الشريعة الإسلامية، والنظر إلى مذاهبها على أنها روافد شريعة واحدة، وفي ذلك يقول الدكتور صبحي المحمصاني «فالتقارب بين المذاهب المختلفة على أساس وحدة الشريعة التي تتفرّع منها جميع تلك المذاهب أمر واجب شرعاً»[5].

والواقع أن الشريعة الإسلامية طابعها العموم والشمول، وتأْبى عليها طبيعتها هذه أنْ تنحصر في مذهب واحد أو اتّجاه معيّن، أو مجموعة من المذاهب، ذلك أنها تضمنت مبادىء كلية هي بمثابة الأجناس التي تندرج فيها الأنواع، ومن تلك القواعد الكلية قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره﴾ وسمّاه الرسول ﷺ آية جامعة.

---

(١) نفس المكان.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٢.

(٣) لاحظ قصده من هذا التعبير، وهو فتح الصدر لكلّ المذاهب دون تعصّب ولا جمود عند مذهب.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٥٥.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أحِلَّ لكم الطيبات﴾[1] فدخل في هذا المبدأ العام كل طيِّب سواء كان مطعوماً أو مشروباً، أوْ منكوحاً.

وقوله تعالى: ﴿إنما حَرَّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾[2] فدخل فيها كل فاحشة ظاهرة أو باطنة.

ومن القواعد الكلية التي أتت بها السنة قوله ﷺ «كل مسكر حرام»[3] وقوله «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ»[4] وقوله «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا»[5] وقوله «كل شرْطٍ ليس في كتاب الله فهو باطل»[6] وقوله «كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ، وعرضه، وماله»[7].

وكذلك قوله: «كل أحدٍ أحقُّ بماله وولده والناس أجمعين»[8].

ولهذه القواعد العامة ترجع حيوية الشرع الإسلامي واتساعُه لمختلف البيئات، والأجيال والأزمنة ويتوج هذه المبادىء التشريعية العامة قِيَم مُثْلَى[9] على رأسها جميعاً العدل والمساواة، والكرامة البشرية.

ومن هنا نتبين أن الجمود غريب عن الشريعة الإسلامية، فطبيعتها ترفضه مثلما يرفض الجسم السليم المرض الخبيث، وإن ما يتلاءم مع روح هذه الشريعة الحية المتوثبة إنما هو الاجتهاد، لأنها شريعة تخاطب كل جميل، وتتجدد معه بتلبية حاجاته، وحلِّ قضاياه. وعلى ذلك فإن نظرة ابن رشد للشريعة بهذه المقاييس كانت نظرة بعيدة، وعميقة، ومتبصرة، وهي نظرة فيلسوف ينطلق فهمه

---

(١) آية ٤ سورة المائدة.

(٢) آية ٣٣ سورة الاعراف.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عائشة.

(٤) أخرجه البخاري، وأحمد في مسنده.

(٥) أخرجه الحارث بن أسامة في مسنده.

(٦) أخرجه البخاري ومسلم، ومالك في الموطأ.

(٧) أخرجه مسلم.

(٨) أخرجه البيهقي.

(٩) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ١٧.

للحياة ونواميسها من التحليل والتعليل، والمنطق، أي أنه يبني آراءه على المقدمات ونتائجها، وعلى الأسباب ومسبباتها.

وإذا كان قد دعا إلى الاجتهاد، ومهّد للناس طرقه، فهل اجتهد هو فعلاً أم اكتفى بالدعوة؟

نعم. إنه لا تكاد تمرّ مسألة، إلا ويعقّب عليها باجتهاده. إمَّا مرجّحاً، أو معلّلاً او مجتهداً باجتهاد يستقلّ به عن غيره، ويدعمه بالدليل القوي الذي يجعله فائقاً على غيره فيه.

وقبل أن أتعرض لأمثلةٍ من اجتهاداته ينبغي أنْ أبين مراتب المجتهدين حسبما صنفها علماء الأصول لنتبين الرتبة التي يمكن أن تضع فيها ابن رشد والتي حاول هو نفسه أن يكون فيها. فالعلماء يصنّفون المجتهدين أربعة أصنافٍ هي:

١ ـ المجتهد المطلق: وهو الذي يعتمد في استنباط الأحكام على الكتاب والسنة والإجماع والقياس والآثار، وله أصول يتبعها في الاستنباط دون أن يقلّد أحداً غيره.

وقد نشأ هذا الاجتهاد في عصر الصحابة والتابعين، واستمر بعدهم إلى أئمة المذاهب، فكان كلُّ مجتهد يتحرّى الصواب دون تقيُّدٍ برأي مجتهد آخر، وغير مُلْزِمٍ أحداً برأيه[1].

وعن هذا الاجتهاد نشأت المذاهب الفُقهية الباقية والمندثرة، وجملتها أربعة عشر مذهباً لأربعة عشر إماماً من أهل السنة والجماعة غير أنه قد كُتِبَ لبعضها الانتشار والبقاء بسبب علماء من أتباعها دوّنوها كالمذاهب الأربعة المشهورة، وكالمذهب الظاهري الذي دوّنه ابن حزم في كتابه ـ المُحَلّى ـ وكبعض المذاهب الشيعية مثل مذهب الزيدية، ومذهب جعفر الصادق ولم يكتب البقاء لبعضها الآخر لأنها لم تدوّن مثل مذهب الحسن البصري، ومذهب الطبري، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، والأوزاعي الذي اندثر بعد انتشاره بالأندلس[2].

---

(١) الشيخ محمد الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص ١١٦ وما بعدها.

(٢) صبحي المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام ص ٢٠٤.

٢ ـ المجتهد المنتسب: وهو الذي ينتسب إلى إمام من أئمة الاجتهاد المطلق ولكن لا يتقيد بأقواله دائماً، وإنما يختار ويرجح اختياراتٍ وتراجيحَ قد يخالف فيها إمامه، ومن هؤلاء المجتهدين المنتسبين ابن القاسم وابن وهب في المذهب المالكي، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر في المذهب الحنفي، والمزني في المذهب الشافعي وابن تيمية في المذهب الحنبلي[١].

٣ ـ المجتهد في المذهب: هو الذي يُفتي بأقوال إمامه، إنْ كان لإمامه قولٌ فيما يُعْرَضُ عليه من قضايا. فإن لم يكن للإمامة قول، اجتهد وأفتى حسب أصول مذهب إمامه، لأنه يكون مُلمّاً بأصول ذلك المذهب وفروعه[٢] ومن هؤلاء ابن رشد الجد، والإمام المازري، وابن يونس الصقلي، واللخمي بالنسبة لمذهب مالك، والخصّاف والطحاوي والكرخي، والسرخسي بالنسبة للمذهب الحنفي.

٤ ـ صاحب الوجه في المذهب: هو الذي يوافق إمامه في أصول مذهبه وفروعه، لكن أحياناً يستدرك بعض الاستدراكات التي تكون وجوهاً في المذهب ولا تخرج عن أصوله، والشأنُ في هؤلاء أن يقولوا: هذا أوْلى، وهذا أصحّ روايةً، وهذا أوفق للقياس، وهذا أحسن، وهذا أرفق بالناس الخ . . . ومن هؤلاء ابن عبد البرّ وسحنون في المذهب المالكي، وهم كثيرون في المذهب الحنفي وغيره[٣].

والمتأمل في اجتهادات ابن رشد وترجيحاته يتبين أن الرتبة التي ينبغي أن يضاف إليها هي رتبة المجتهد المنتسب.

ذلك أنه وإن كان ينتسب إلى المذهب المالكي، فإنه لا يتقيد بأقواله دائماً، وإنما يخالفه، كما يخالف غيره من الأئمة الذين لا ينتسب إليهم كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما. وأسوق أمثلة عديدة من اجتهاداته تبرهن على ما أقول وتؤيد بوضوح أنَّ ابن رشد لم يكن يقف عند رتبة المجتهد المنتسب، وإنما كان يريد تجاوزها إلى الاجتهاد المطلق، ومن هذه الأمثلة مسألة اختلاف الفقهاء في قدر المسافة التي تقصر لها الصلاة، فقد ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أنها أربعة

---

(١) زكريا البري. أصول الفقه الإسلامي. ص ٣٢٤.

(٢) شاه وليُّ الله الدّهلوي: الانصاف في أسباب الخلاف ص ٦٨.

(٣) بدران: أصول الفقه الإسلامي ص ٤٨٢ وانظر أيضاً زكريا البري. المرجع السابق ص ٣٢٥.

برد[1] أي مسيرة يوم بالسير الوسط[2] وذهب أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون إلى أنها مسافة السير ثلاثة أيام[3].

وذهب أهل الظاهر إلى جواز القصر في السفر مهما طالت المسافة وقصرت، ودليلهم ظاهر قوله ﷺ: «إنَّ الله وضع عن المسافر الصوم، وشطر الصلاة» قائلين: إن رسول الله ﷺ لم يحدد لذلك مدة.

طرح ابن رشد هذه المذاهب كلها واجتهد اجتهاداً نظر فيه إلى الغاية من قصر الصلاة في السفر، فقال ما حاصله: إذا كانت غاية القصر هي التخفيف لوجود المشقة في السفر، فإنه حيثما وُجدت المشقة جاز القصر، ولا عبرة بقدر المسافة[4].

واجتهاداته كلها على هذا النحو من التماس التعليل المنطقي، أو النظر إلى أسرار الشريعة ومقاصدها، وأحياناً يأتي من هذه الاجتهادات بما لم يسبقه إليه أحد. من ذلك مسألة اختلاف الفقهاء في نجاسة فضلات الحيوان بعد اتفاقهم على نجاسة فضلات الإنسان عدا الرضيع. فذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى أن فضلات الحيوان كلها نجسة[5] وذهب آخرون إلى أنها طاهرة ـ وفرّق مالك فذهب إلى أن أبوال الحيوانات وأورائها تابعة للحومها: فإن كانت لحومها محرمة ففضلاتها نجسة. وإن كانت مأكولة فالفضلات طاهرة ما عدا التي تأكل النجاسة، وإن كانت اللّحوم مكروهة، فالفضلات تأخذ هذا الحكم[6].

ترك ابن رشد هذه المذاهب كلها واجتهد اجتهاداً نظر فيه إلى الفضلات نفسها. فقال ما حاصله: إنما يجب النظر إلى الفضلات عينها. فإن كانت مما ينتن ويستقذر فهي نجسة، وإن كانت مما لا ينتن ولا يستقذر فهي طاهرة[7] ويستدل على اجتهاده هذا بدليل منطقي يستمدُّه من الواقع، وهو أن فضلات بعض الحيوان ليستْ طاهرة فحسب بل هي طيبة الرائحة مثل العنبر الذي هو فضلة من فضلات

(١) البريد: اثنا عشر ميلاً.
(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ١٣١.
(٣) نفس المكان.
(٤) المصدر نفسه ص ١٣٢.
(٥) المصدر نفسه ص ٦٣.
(٦) نفس المكان.
(٧) نفس المكان.

حيوان بحري. وقد اتفق الفقهاء على جواز التطيب به ومثل المسك وهو فضلة دم بعض الحيوان[1].

وانظرْ إلى هذا الاجتهاد الرائع الذي يستمدُّه بالعقل من أصول الشرع، ويُضعّفُ به مذاهب كبار الأئمة في هذه المسألة وهي مسألة اختلاف الفقهاء في الصائم الذي ذهب عقله بإغماء أو جنون.

فقد ذهب فقهاء الأمصار إلى وجوب القضاء على المغمى عليه، واختلفوا في المجنون فقال مالك بوجوب القضاء على المجنون والمغمى عليه إذا حصل الجنون أو الإغماء أوّلَ النهار[2].

وذهب غيره من الأئمة إلى التفريق بين أن يكون الإغماء أو الجنون قبل الفجر أو بعده، ولكن ابن رشد أعرض عن هذه المذاهب كلها، وحكم عليها بالضعف، واجتهد فقال: «وهذا كله ضعيف فإن الإغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف، وبخاصة الجنون وإذا ارتفع التكليف لم يُوصَفْ بِمُفْطِرٍ ولا صائم.

فكيف يقال في الصفة التي يرتفع فيها التكليف إنها مبطلة للصوم؟

إن هذه بمثابة أن يقال في الميت الذي لا يمكن منه العمل: قد بطل صومه»[3] وهو دوماً يعتمد في اجتهاداته على أصول الشرع وقواعده ومقاصده، وما يبدو واضحاً في العقل وضوحاً لا ريب فيه مع موافقته لروح الشريعة. ومن اجتهاداته على مقتضى الأصول مسألة القذف. فقد اتفق الفقهاء على أنّ القذف إذا وقع بلفظ صريح وَجَبَ فيه الحد لكن اختلفوا إذا وقع تعريض، أي بكتابة[4].

فقال مالك: فيه الحدّ. ودليلُهُ على ذلك قضاء عمر بن الخطاب وذهب أبو حنيفة والشافعي والثوري إلى أنه لا حد فيه[5].

واجتهد ابن رشد فقال: إن الصواب أن يقع النظر إلى الكتابة في نفسها. فإن كانتْ صريحة وجب الحد وإن كانت غامضة تحتمل معاني أخرى كانت شبهة،

---

(١) نفس المكان.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٨.
(٣) نفس المكان.
(٤) المصدر نفسه ج ٢، ص ٣٦٨.
(٥) المصدر نفسه ص ٣٦٩.

والأصل درء الحدود بالشبهات، فلا حدّ[1].

ومن قواعد الاجتهاد عنده أنّ ما سكت عنه الشرع حُكْمُهُ الإباحة، من ذلك مسألة اختلاف الفقهاء في استقبال القبلة بالذبيحة.

فقد ذهب بعضهم إلى أن ذلك مندوب، وذهب آخرون إلى أنه واجب، وذهب فريق ثالث إلى الكراهة في عدم استقبال القبلة، ومنهم من قال بالمنع وردّ ابن رشد هذه المذاهب كلها متسائلاً من أين استمدها القائلون بها؟ مع أن المسألة مسكوت عنها في الشرع وما كان مسكوتاً عنه فالأصل فيه الإباحة ومن قال بغير ذلك فعليه الدليل[2].

ثم أخذ يناقش تلك المذاهب فقال:

فإن قيل القياس[3] قلنا: ما هو الأصل الذي قيس عليه؟

فإن قيل هي من قبيل قياس الشبه على معنى أن القبلة جهة معظمة، وهذه عبادة، فوجب أن تشترط فيها الجهة[4].

قلنا: إن قياسهم ضعيف، فلا تشترط الجهة في كل عبادة، بل لم تشترط من العبادات إلا في الصلاة. وقياس الذبح على الصلاة بعيد[5].

فإن قيل: وقع قياس ذلك على استقبال القبلة بالميّت. قلنا: إن استقبال القبلة بالميت ليس عبادة[6].

ومما يشهد بعبقرية ابن رشد أنه كان يستعين بعلوم أخرى في اجتهاداته، كالطب والفلك.

فمن اجتهاداته التي اعتمد فيها على الطب، وقد كان طبيب المنصور الموحّدي كما قدّمنا، مسألة اختلاف الفقهاء في حيض الحامل.

فذهب الشافعي ومالك إلى أنها تحيض وذهب أبو حنيفة وابن حنبل إلى أنها لا تحيض.

---

(١) نفس المكان.

(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ٣٦٤.

(٣) أي الحكم في استقبال القبلة بالذبيحة أصله القياس.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) نفس المكان.

(٦) نفس المكان.

وعقّب ابن رشد على هذه المذاهب فذكر أنها غير صائبة لعدم اعتمادها على التجربة الطبية. فالثابت بعلم الطب أن الحامل تحيض إذا كانت قوية البدن، والجنين صغيراً، وأما ضعيفة البدن فلا تحيض، والدم الذي تراه في حملها، دم علة، سَبَبُه ضعف الجنين ومرضه الذي نتج عن ضعفها ومرضها. وقد اتفق على هذا بقراط وجالينوس وسائر الأطباء[1].

ومن استعانته بعلم الطب في الفقه، مسألة التعجيل بدفن الميت. فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يستحب تعجيل دفن الميت لورود الآثار بذلك[2]، إلا الغريق، فإنه يستحب في مذهب مالك تأخير دفنه مخافة أن يكون الماء غمره فلم تتبين حياته[3].

عقب ابن رشد على ذلك فقال:

قال القاضي: وإذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق، وغير ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء إن المسكوتين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث[4].

ومن استعانته في اجتهاده بعلم الفلك. وقد كان بارعاً فيه، وتناوله بالتصنيف، مسألة اختلاف الفقهاء في اعتبار رؤية هلال رمضان.

فقد اتفقوا أولاً على أنه إذا وقعت رؤية الهلال مساء، فإن بداية الشهر تكون من اليوم الموالي لذلك اليوم الذي وقعت الرؤية مساءه[5]، بحيث إذا وقعت رؤيته مساء التاسع والعشرين من شعبان، فإنّ اليوم الموالي يكون أول رمضان. وإذا وقعت رؤيته مساء التاسع والعشرين من رمضان، فإن اليوم التالي يوم عيد.

وإنّما إذا وقعت رؤيته قبل المساء فقد ذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور أصحابهم إلى أنّ حكمه كحكم رؤيته مساء مهما كان الوقت الذي وقعت رؤيته فيه[6] وذهب الثوري وأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة، وابن حبيب من

---

(١) المصدر نفسه ص ٤١.
(٢) المصدر نفسه ص ١٧٨.
(٣) نفس المكان.
(٤) نفس المكان.
(٥) المصدر نفسه ص ١٩٦.
(٦) المصدر نفسه ص ١٩٧.

أصحاب مالك إلى التفصيل فقالوا: إذا وقعت رؤيته قبل الزوال فإن اليوم يكون تتمة الشهر. وإذا وقعت رؤيته بعد الزوال، فالحكم ما ذهب إليه الجمهور، وهو أن اليوم الموالي بداية الشهر الجديد[1].

ويذكر ابن رشد أن سبب الخلاف بين هؤلاء الفقهاء ليس راجعاً إلى أثر عن رسول الله ﷺ وإنما هو راجع إلى أثرين عن عمر رضي الله عن، أحدهما عام، والآخر مفسّر. فأخذ قوم بالأثر العام، وأخذ آخرون بالمفسّر.

فأما العام فما رواه الأعمش عن أبي وائل أنه قال: «أتانا كتاب عمر ونحن بخانقين، أنَّ الأهلة بعضها أكبر من بعض، فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس».

وأما الخاص فما رواه الثوري عن الأعمش أيضاً أن عمر بن الخطاب كتب إلى جماعة بلغه أنهم رأوا الهلال فأفطروا: «إذا رأيتم الهلال قبل الزوال فأفطروا، وإذا رأيتموه بعد الزوال فلا تفطروا».

وعقّب ابن رشد على ذلك بالنقد قائلاً: «وسبب اختلافهم ترك التجربة فيما سبيله التجربة، والرجوع إلى الأخبار»[2] ثم بيّن بعد ذلك المسألة على ضوء علم الفلك، وما هو مُشَاهَدٌ في هذا العلم بالتجربة، فقال:

«قال القاضي: الذي يقتضيه القياس والتجربة أنَّ القمر لا يُرَى والشمس بعدُ لم تغبْ إلّا وهو بعيد منها لأنه يكون حينئذ أكبر من قوس الرؤية[3]، فبعيدٌ إذن أن يُرَى والشمس بعد لم تغب ولكن المعتمد في ذلك التجربة، ولا فرق في هذا قبل الزوال ولا بعده، وإنما المعتبر في ذلك مغيب الشمس أو لا مغيبها»[4].

وهكذا يمضي ابن رشد في اجتهاداته وهي كثيرة لا تحصى، ناهجاً بها منهج الاجتهاد المطلق الذي لا يتقيد بمذهب وإنما يستمدُّ من أصول الشريعة مباشرة، مستخدماً علم القواعد، وعلم المقاصد، والتحليل المنطقي، وعلوماً أخرى ذكرنا بعضها كالطب، ولو قُدِّر له أن يعيش زماننا هذا لأدْخَلَ في الفقه الإسلامي علوماً

---

(١) نفس المكان.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) هذا هو القياس الفلكي الذي ذكره أول النص.
(٤) المصدر نفسه.

عديدة أدخلها الغربيون في القانون الوضعي واستعانوا بها على تحرّي الحقيقة مثل علم النفس، وعلم الاجتماع وعلوم الاقتصاد والسياسة والتشريع، والطب وغير ذلك من العلوم التي تعين العقل على تجاوز مرحلة التخمين في معرفة الحقائق وتأخذ بأسلوب الملاحظة والتجربة، وهو الأسلوب الذي دعا إليه القرآن الكريم في معرفة الكون وحقائقه وأسراره، لمعرفة خالقه، ومبدعه. وإذا كان ابن رشد قد دعا إلى الاجتهاد، وألحّ في هذه الدعوة، وبيّن طرقه ومناهجه، وألّف كتابه هذا لتدريب طلّاب الفقه عليه، وضرب لهم المثل بنفسه فاجتهد في كل قضية وَسِعَهُ الاجتهادُ فيها، وإذا كان مع ذلك قد ندّد بفقهاء عصره ونعى عليهم جمودهم وإسرافهم في التقليد وعكوفهم على تقديس الماضي لمجرد أنه ماض، فإن هذا كله قد جرّ له البلاء، وصبّ عليه حقد الفقهاء، وغضبهم، وخاصة المالكية منهم. وذلك ما سنقف عليه في الفصل الموالي إنْ شاء الله.

ابن رشد وفقهاء الفروع

قبل أن نتناول ردّ الفعل الذي كان من فقهاء الفروع المالكية على دعوة ابن رشد إلى الاجتهاد، وكيدهم له عند يعقوب المنصور بسبب محاولته إضعاف المذهب المالكي، بالترويج للمذاهب الأخرى، فإننا نريد أن نتتبع دخول مذهب مالك إلى الأندلس، وأن نتبين كيف كان لأتباعه السيادة والنفود من دون المذاهب الباقية.

إنه من الثابت تاريخياً أن أول مذهب فقهي دخل الأندلس كان مذهب الأوزاعي[1] ويرجع ذلك إلى أنه كان مذهب بني أمية بالشام، فلما انتقل من بقي منهم حياً إلى الأندلس وانتقل معهم اتباعهم، صحبهم مذهبهم إلى المقرّ الجديد لخلافتهم، وأخذه الناس عنهم[2]، وبقي هذا المذهب سائداً إلى أواخر القرن الثاني للهجرة، ثم غلب عليه مذهب مالك[3]، ويقال إن تقلص مذهب الأوزاعي وزواله من الأندلس يعود إلى طبيعة هذا المذهب، فقد كان متطرفاً، يميل إلى العسر لا إلى اليسر، فقلّ الواردون عليه والناقلون منه[4].

ومهما يكن من أمر فإن السياسة هي التي نشرت مذهب مالك بدل مذهب الأوزاعي، ذلك أن الأمويين بالأندلس قد بلغهم أن مالكاً غير مطمئن للعباسيين الذين اتخذوا مذهب الرأي مذهباً لهم، وإنه كان يظهر رضاه عن الأمويين

(١) عبد الحميد العبّادي: المجمل في تاريخ الأندلس ص ٧٧.

(٢) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية ج ١، ص ٣٧١.

(٣) محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد ص ٢٠.

(٤) المقدسي: أحسن التقاسيم ص ١٧٩.

بالأندلس، وامتدح سيرة هشام بن عبد الرحمن الداخل (١٧٣ - ١٨٠ هـ) لما نُقلت إليه أخباره[١].

فلما علم هشام بذلك أسرع مذهب مالك مذهباً له ولدولته، وخلع مذهب الأوزاعي حتى أن المؤرخين يعدون هذا الحدث أبرز الأحداث التي وقعت في عهد هشام[٢]. أما كيف دخل هذا المذهب علمياً إلى الأندلس، فإن ابن خلدون يذكر أن أوّل منْ أدخله وبثّه هناك، عبد الملك بن حبيب الذي ارتحل إلى الحجاز بغية أخذ مذهب مالك، فالتقى بابن القاسم، ودوّن عنه الواضحة[٣].

كما كان الأمر بالقياس إلى سحنون الذي أخذ عنه المدونة. ولما عاد ابن حبيب إلى الأندلس شرع يبث في أرجائها مذهب مالك[٤] كما فعل سحنون حين عاد إلى القيروان، ثم تتابعت رحلات الأندلسيين إلى المشرق للحج وزيارة مقام الرسول ﷺ فكانوا يلتقون بالمالكية ويأخذون عنهم[٥].

ويذهب آخرون إلى أن دخول المذهب المالكي إلى الأندلس كان عن طريق زياد بن عبد الرحمن الأندلسي، الذي ارتحل إلى المدينة، ولقي مالكاً نفسه، فحضر دروسه وأخذ عنه[٦]، ولما عاد إلى الأندلس أخذ يدرّسه، فكان من تلاميذه شاب جاد في الطلب هو يحيي بن يحيى اللّيثي، فلم يقنع بما عند زياد، وشد الرحال إلى المدينة، وروى الموطأ عن مالك ثم عاد فأخذ ينشر المذهب، وينشىء الطلاب لنشره فما لبث أن عمّ مذهب مالك بلاد الأندلس كافة[٧] حتى أن المقدسي يقول «أما في الأندلس فمذهب مالك، وقراءة نافع. وهم يقولون: لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك. فإنْ ظَهَرُوا على حنفي أو شافعي نفوه. وإن

---

(١) عبد الحميد العبادي: المرجع السابق ص ٧٥.

(٢) المرجع نفسه ص ٧٨.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص ٣١٥.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) محمد بيصار: المرجع السابق.

(٦) عبد الحميد العبادي: المرجع السابق ص ٧٧.

(٧) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية ج ١، ص ٣٧٦.

عثروا على معتزلي أو شيعي أو نحوهما ربما قتلوه»[1].

وتبين من هذا النص أنه أصبح للفقهاء المالكية سيطرة كاملة على أذهان الناس ونفوذ شامل على الأمراء، والواقع أنهم اكتسبوا هذا النفوذ منذ عهد هشام الأول الذي اتخذ مذهب مالك مذهباً للدولة، فكان يحيط نفسه بالفقهاء المالكية، وكانوا لا يشيرون عليه بشيء إلا بادر بتنفيذه[2]، ثم ألزموا الناس بالفتوى على مذهب مالك وحده، واحتكروا المناصب القريبة من السلطان كالقضاء، والفتيا، والمشورة، فلا يتولّاها غيرهم[3] وبلغ نفوذهم أقصاه على عهد المرابطين، وخاصة أيام علي بن يوسف بن تاشفين يقول المراكشي:

«ولم يكن يحظى عند أمير المسلمين إلا من علم علم الفروع على مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمن كتب المذهب وعُمِلَ بمقتضاها، ونُبِذَ ما سواها، وكثر ذلك حتى نُسِيَ النظر في كتاب الله ﷺ وحديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عليه وسلم، فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمن يعتني بهما كل الاعتناء»[4].

ولم يكتفوا بذلك بل منعوا الناس من تداول كتب غير كتب الفقه المالكي، مهما بلغ أصحابها من الورع والتقوى والتمسك بكتاب الله وسنة رسوله. فكانوا يُلزمون الأمراء بحرقها[5] ولم ينج من ذلك حتى كتاب الأحياء للغزالي، الذي جمعت نسخه أمام الباب الغربي لجامع قرطبة وصبّ عليها الزيت ثم أوقدت النار فيها، وأصدروا بعد ذلك فتوى أباحوا بها دم كل من وُجدتْ عنده كتب الغزالي[6] كما أباحوا مصادرة أمواله، وهكذا باتت دراسة الإسلام ومعرفته من مصادر أخرى غير كتب فقه الفروع على مذهب المالكية جُرْماً عظيماً لا يساويه إلا الشرك بالله، لأن الإسلام لا يبيح دماء أهل الكتاب وأموالهم، إلا إذا كانوا محاربين وإنما يبيح دماء المشركين وأموالهم إباحةً مطلقة فيما نعرف هذا التسلط الذي لا حد له على

---

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٢٣٦.

(٢) العبادي: المرجع السابق ص ٧٨.

(٣) نفس المكان.

(٤) المعجب ص ١١٧.

(٥) أندري جوليان: تاريخ شمال إفريقيا ج ٢، ص ١١٧.

(٦) ليفي پروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ص ٢٥٣.

النفوس والعقول هو الذي أثار ابن رشد وملأه غيظاً على هؤلاء الفقهاء في زمانه، والذين لم يكونوا مع ذلك أصحاب تقوى ودين، وإنما كانوا يتهالكون على الجاه والمال. يقول المراكشي:

«فَعَظُمَ أمر الفقهاء وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت أموالهم، واتسعت مكاسبهم، وفي ذلك يقول أبو جعفر البني الجيَّاني:

أهلَ الرياء لبستمُ ناموسَكُمْ — كالذئب أدلجَ في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالكٍ — وقسمتم الأرزاقَ بابن القاسم
وركبتمُ شُهْبَ البغال بأشهب — وبأصبغ صُبِغَتْ لكم في العالم»[1]

وبهذه الأبيات نفسها كان ابن رشد يتمثل حين يذمُّ فقهاء ذلك العصر، ويقول: «وأكثر الفقهاء هكذا نجدهم»[2].

وقد استعانوا بالسلطة فقتلوا كل مجهود فكري[3]، ومنعوا المتطلعين إلى النهل من كتاب الله، والحديث، فكان عندهم كل سؤال بدعة، وانكبوا على السُّنة المروية عن الطبقة الثانية، وعلى الفروع، وتوسعوا في المماحكات اللفظية فضاع من الفقه روح الورع[4]، وباتت مسائله ردوداً يناقض بعضها بعضاً إلى جانب تعمّدِ اللَّبس، والتعقيد، فبات المنكبُّ على دراستها لا يجني فقهاً، ولا سَعَةً في العقل، وإنما يُصَابُ بالتردّد والشك، والخوف من أنْ يقول فيما يُعْرَضُ عليه من جديد، قولاً لم يسبقه إليه غيره[5].

في هذا الجو من الإرهاب الفكري الخانق عاش ابن رشد، فلم يطق صبراً عليه، وقد أكسبته ثقافته الموسوعية رحابةَ صَدْرٍ وسماحةَ نفس، فثار، ونقم، وندّد بأولئك الفقهاء وبمناهجهم في المعرفة، وشبّههم بالذين يبيعون الأحذية ولا يصنعونها وينسبون مع ذلك لأنفسهم أنهم هم الحذاؤون، بينما الحذّاء من يصنع الحذاء لا مَنْ يبيعه واتهمهم بأنهم أهلُ نفاق وظهور بالورع بينما هم في واقعهم

---

(١) المعجب ص ١١٥.
(٢) مجلة تراث الإنسانية: فبفري ١٩٦٥.
(٣) أندري جوليان: المرجع السابق ص ١١٦.
(٤) المرجع نفسه.
(٥) المرجع نفسه.

أهل دنيا، لم يحملهم ما حفظوه من فروع الفقه على تقوى صادقة ولا على ضمير طاهر[1]، ومن هنا أجمع أمره على أن يتصدى لهم بالدعوة إلى الاجتهاد، والخروج عن سلطانهم وهاجمهم جهاراً حتى يهدم تلك الهالة من التقديس التي ملأت نفوس الناس نحوهم، ثم أشاع في كتابه ـ بداية المجتهد ـ أصول المذاهب الاجتهادية الأخرى وجعلها على قدَمِ المساواة مع مذهب مالك، بل إنه في معظم ترجيحاته واجتهاداته، كان يعمد إلى اختيار المذاهب الأخرى على مذهب مالك، بالرغم من انقراض تلك المذاهب، أو ضعف شهرتها وانتشارها. وسأسوق أمثلة تكون أدلة على ما ذكرنا. من ذلك اختلاف الفقهاء فيمن فاتته صلوات كيف يقضيها؟

ذهب مالك إلى أنها إن كانت خمس صلواتٍ فما دونها، وجب قضاؤها قبل الصلاة الحاضرة، ولو فات وقت الحاضرة، بل إذا ذكر المنسية وهو في الحاضرة، وجب عليه أن يقطع الحاضرة لأنها باطلة، ويصليها بعد قضاء ما فات[2].

وذهب أبو حنيفة والثوري إلى أن الترتيب واجب مع اتساع وقت الحاضرة. أما إذا خاف فوات وقت الحاضرة، قدمها[3].

وذهب الشافعي إلى عدم وجوب الترتيب أصلاً، بل هو مستحسن إذا اتسع وقت الحاضرة فإذا لم يتسع الوقت وجب تقديم الحاضرة[4].

رجح ابن رشد مذهب الشافعي على مذهب مالك، ثم ردَّ على مالك بردود عديدة أهمها ثلاثة فقال:

١ ـ إن تحديد مالك عدد الصلوات بالخمس فما دون، لا دليل عليه.

٢ ـ إنه تأوّلَ قوله ﷺ في الناسي. «فليصلها إذا ذكرها» فقال ببطلان الصلاة التي هو فيها إذا ذكر المنسية. وهذا معنى لا يحتمله الحديث، ثم إنه إذا كان وقت ذكره، قَدْ أصبح وقتاً للمنسية فإنه وقتٌ للحاضرة كذلك.

---

(١) سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص ٢٦.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ١٤٥.

(٣) نفس المكان.

(٤) نفس المكان.

٣ - إن قوله بوجوب ترتيب المنسيات، لا دليل عليه كذلك[١].

واستمع إلى هذا الاجتهاد الذي يردّ فيه مذهب مالك بحجج قاطعة وذلك في مسألة حلول الدين بالتفليس. فقد ذهب مالك إلى أنّ الديون تحل بالتفليس قياساً على الموت[٢].

وذهب ابن رشد إلى أن الدين لا يحل بالتفليس، بل يبقى إلى الأجل المتفق عليه. وعلل ذلك بعلتين:

أولاهما أن الله تعالى لم يبح للورثة أن يأخذوا شيئاً من التركة إلا بعد قضاء الدين، ولذلك تعجلت الديون حتى يقضي للورثة بميراثهم. والتفليس لا إرث معه، فلماذا يعجل الدين؟ وعلى ذلك فإن قياس التفليس على الموت لا يصح[٣].

التعليل الثاني إنه وإن كانت ذمة المفلّس قد خربت مثل ذمة الميت فإن هناك فرقاً بعيداً بين الذمتين، فذمة المفلس يُرْجى لها الملاء بعودة الميسرة إلى صاحبها أما ذمة الميّت فقد انعدمت بانعدامه[٤].

وأحياناً يردّ مذهب مالك بالتماس علة الحكم، كما فعل في مسألة ما استوحش من الحيوان المستأنس، ولم يقدر على أخذه.

فقد اختلف الفقهاء في جواز أكله إذا قُتل صيداً؟

ذهب مالك إلى المنع محتجاً بأن الأصل في هذا الباب أن الحيوان المستأنس لا يؤكل إلا بالذبح أو النحر[٥].

وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى جواز ذلك إذا لم يقدر عليه إلا بالصيد وحجتهما حديث رافع بن خديج، من أنهم كانوا مع رسول الله ﷺ فندّ منهم بعيرٌ، فطلبه القوم فأعياهم فضربه أحدهم بسهم فحبسه الله تعالى به. فقال رسول الله «إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فما ندَّ عليكم فاصنعوا به هكذا»[٦].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٦.
(٢) المصدر نفسه ج ٢، ص ٢٤٠.
(٣) نفس المكان.
(٤) نفس المكان.
(٥) المصدر نفسه ج ١، ص ٣٦٨.
(٦) المصدر نفسه ص ٣٦٩.

رجح ابن رشد مذهب أبي حنيفة والشافعي لصحة الحديث ثم ردّ مذهب مالك في المسألة بعلة الحكم فقال ما حاصله :

إن جواز أكل الحيوان المقتول صيداً لم يكن لأنه وحشي فقط كما فهم مالك وإنما لعدم القدرة عليه . وبناء على ذلك فإنّ أيّ حيوانٍ لا تمكن القدرة عليه جاز صيده وأكله سواء كان مستوحشاً، أو مستأنساً[1] .

ومن المسائل التي ردّ فيها مذهب مالك وضعَّفه مسألة الزكاة في الربح . فقد ذهب مالكٍ إلى أنه إذا كَمُلَ للأصل[2] حول زكي التاجر الربح معه سواء كان الأصل نصاباً أو أقل . فالزكاة واجبة إذا بلغ الأصلُ النصابَ بضم الربح ، ودار الحول[3] أما بقية الفقهاء فإنهم عدوا الربح مالاً مستقلاً عن الأصل، فلا زكاة فيه إلا إذا دار عليه الحول وبلغ النصاب مستقلاً عن الأصل[4] .

قال ابن رشد : إن مالكاً قاس الربح على الأصل وهو قياس ضعيف لا أصل له ، ولم يتابعه عليه أحد من الفقهاء إلا أصحابه[5] .

ثم استدل على ضعفه بأن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب إلى الولاة ألا يقع التعرض لأموال التجار حتى يحول عليها الحول[6].

وبما أن مالكاً يستند في مذهبه إلى الآثار غالباً، فإن ابن رشد كان يرد مذهبه بالآثار أيضاً، ويدعّم بها المذاهب التي تخالفه، كل ذلك ليبيّن لبني عصره الذين لا يعرفون في الأندلس إلا مذهب مالك، إن مالكاً رحمه الله ورضي عنه لم يكن إلا بشراً يخطىء ويصيب، ولم يكن إلا إماماً من أئمة المسلمين وعلمائهم يجتهد فيصيب مرة، ويخطىء أخرى، وإن غيره من الفقهاء قد يكون أولى بالأخذ عنه في كثير من القضايا، وأكثر توفيقاً إلى معرفة الحق وإن الحق ليس حكراً على أحد، وإنه نعمة يهدي الله إليه من شاء .

ومن هذه المسائل التي يردُّ فيها مذهب مالك بالأثر مسألة اختلاف الفقهاء في قراءة الإمام لركعتي الجمعة .

---

(١) نفس المكان .
(٢) رأس المال.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٧ .
(٤) نفس المكان .
(٥) نفس المكان .
(٦) نفس المكان .

ذهب مالك إلى إن الأفضل أن يقرأ الإمام في الركعة الأولى بالفاتحة وسورة الجمعة وأن يقرأ في الثانية بالفاتحة وسورة المنافقون[1].

وذهب أبو حنيفة إنه لا يستحب من ذلك الشيء، فالجمعة مثل سائر الصلوات، وإذا كانت الصلوات غير الجمعة ليس لها سورة معينة، فصلاة الجمعة كذلك[2].

ردّ ابن رشد مذهب مالك، وانحاز إلى مذهب أبي حنيفة وأيده بالأثر فقال:

«قال القاضي: خرّج مسلم عن النعمان بن بشير أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم كان يقرأ في العيديْن وفي الجمعة بسبّح اسم ربك الأعلى، وهل أتاك حديث الغاشية.

قال: «فإذا اجتمع العيد والجمعة في يوم واحد، قرأ بهما في الصلاتيْن»[3].

بعد أن يورد الأثر على هذا النحو، يُعقّب على ذلك فيقول ناقضاً مذهب مالك «وهذا يدل على أنه ليس هناك سورة راتبة، وإن الجمعة[4] لا يُقْرأ بهما دائماً»[5].

وهكذا يمضي في أكثر ترجيحاته، مسوياً مذهب مالك بغيره من المذاهب، ولا يهمه من تلك المذاهب إلا ما قوي دليله حتى لو كان مذهباً منقرضاً، وأحياناً يهوي بالنقد على مالك نفسه كما فعل في مسألة عدة الأمَة. فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنَّ عدّتها نصف عدة الحرة قياساً على الطلاق والحدّ، فإذا كانت تحيض فعدتها حيضتان وإذا كانت تعتد بالأشهر فعدتها نصف المدة[6].

وذهب أهل الظاهر إلى التسوية بين الأمة والحرّة، أخذاً بظاهر قوله تعالى في التي تحيض: **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾**[7] وأخذا بظاهر قوله تعالى في التي لا تحيض:

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٨.
(٢) نفس المكان.
(٣) المصدر نفسه ص ١٢٩.
(٤) أي سورة الجمعة.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه ج ٢، ص ٧٦.
(٧) آية ٢٢٨ سورة البقرة.

«واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فَعِدَّتُهُنَّ ثلاثة أشهر، واللائي لم يحضن»[1].

وقالوا: إن الله تعالى لم يفرّق في الكتاب بين أمة وحرة[2].

وذهب مالك في التي تحيض مذهب الجمهور آخذاً بالقياس، وذهب في التي لا تحيض مذهب أهل الظاهر آخذاً بالنص.

وعقّب ابن رشد على مذهب مالك فقال ما حاصله:

إن الجمهور أخذوا بالقياس في الكلّ، وأهل الظاهر أخذوا بعموم النص في الكلّ وأما مالك فإنه أخذ بالقياس مرة، وبعموم النص مرة أخرى دون وجه، وهذا اضطراب[3]. ولا يكتفي ابن رشد بهذا بل إنه يتناول أهم أصول المذهب المالكي التي تميّز بها فيحاول نقضها مثلما فعل ذلك بالنسبة إلى أهم أصل من أصول مذهب مالك وهو ـ المصالح المرسلة ـ فقال فيه: إنه ليس دليلاً شرعياً، وإنما هو شرعٌ زائد. وإليك نص ما يقول:

«وهذا هو بأن يكون شرعاً زائداً أشبه منه بأن يكون مستنبطاً من شرع ثابت ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يفعل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها»[4].

ثم يعمد إلى أصل ثان من دعائم المذهب المالكي، وأكثرها شأناً في هذا المذهب من المصالح المرسلة، وهو ـ عمل أهل المدينة ـ فيناقش المالكية فيه، محاولاً نقضه. بادئاً في ذلك بالتساؤل: هل يصلح أن يكون عمل أهل المدينة دليلاً شرعياً؟

ويجيب بأن هذا الادعاء فيه نظر(٥) فإذا كان شيوخ المالكية يزعمون أن عمل

---

(١) آية ٤ سورة الطلاق.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه ص ٧٧.
(٤) المصدر نفسه ج ١، ص ٢٤٦.
(٥) المصدر نفسه ص ١٣٦.

أهل المدينة من باب الإجماع، فإن هذا القول لا وجه له، لأنه إجماع البعض، وإجماع البعض لا يُحْتَجُّ به[1].

ولما شعر متأخرو المالكية بضعف مقالة الأولين منهم، ادّعَوْا أن عمل أهل المدينة من باب السنة المتواترة واحتجوا لدعواهم بالصاع وغيره من الأشياء التي تقولها عن رسول الله ﷺ[2].

ولكن ابن رشد ردّ دعواهم هذه بقاعدة من قواعد أصول الفقه يسلّمون بها فقال:

«العمل فعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول فإن التواتر طريقة الخبر لا العمل. فجَعْلُ الأفعالِ مفيدةً للتواتر عسيرٌ بل لعله ممنوع»[3].

هكذا إذنّ تصدّى ابن رشد للفقهاء الذين استغلوا الفقه في غير ما سخره الله له وجعلوه مطية للشهرة، والنفوذ، والثروة. وأطفأوا نور العقل، وكانت مواجهته لهم من داخل القلعة التي اعتصموا بها. فقد احتموا بالفقه، وبمذهب مالك، فراح يهاجمهم من حيث مصدر قوتهم، ومن الجهة التي منها يهاجمون، فلم تسلم مناهجهم عنده من النقد، ولا فروعهم من النقض، ولا أصول مذهبهم من التوهين. فكان ردّ فعلهم عنيفاً، قاسياً ومن ثمة سعوا بالكيد له عند الأمير الموحدي يعقوب المنصور[4] واتهموه بتهم مهلكة كانوا يَرْجُون من ورائها القضاء عليه، فقد نسبوا إليه الشرك بالله، زاعمين أنه ألّه كوكب الزهرة[5] كما نسبوا إليه أنه أنكر هلاك قوم عاد، بل قالوا: إنه أنكر وجودهم مع أن ذكرهم، وذكر هلاكهم وارد به القرآن الكريم[6]، إلى غير ذلك من التهم المفتعلة.

ثم عمدوا إلى بعض ما كتب فحرفوه، وغيروه عن مقاصده فيه، وساقوه إلى

---

(١) نفس المكان.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٧.

(٣) نفس المكان.

(٤) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية ص ١٤٧.

(٥) المراكشي: المعجب ص ١١٥.

(٦) سميح الزين: ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص ١٠.

المعاني التي أرادوها لتوريطه، وحملوا الأمير على الحكم بموته[1].

ويبدو أن المنصور شكَّ في صحة هذه التهم، ولما ألحوا عليه، وبَالغُوا في التشنيع، سمح لهم بعقد مجلس لمحاكمته، فانعقد هذا المجلس بالجامع الأعظم بقرطبة سنة ٥٩١ هـ[2].

كما يبدو أنه طلب إليهم الرفق في الحكم، وعدم المبالغة في الاتهام، وأنه ينبغي أن يقع الاقتصار في هذا الاتهام على أمورٍ عامة لا تثير الناس كأن يكتفى بأنه مرق من الدين، دون أن يقع ذكرٌ لنوع هذا المروق.

ويتضح هذا التّخمين الذي أذهبُ إليه من نصٍّ ذَكَرَهُ الأنصاري في هذه الواقعة، يقول فيه:

«ثم آثر الخليفة الإبقاء[3]، وأغمد السيف التماساً للعزاء، وأمر طلبة مجلسه، وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين»[4].

وانتهت محاكمة ابن رشد بحرق كتبه. وبنفيه خارج قرطبة، بقرية سكانها يهود، لأنهم زعموا للأمير أنّ أصله يهودي، وإنه لا يُعْرَفُ نسبٌ بين قبائل العرب[5].

ويقال إن المنصور كان مقتنعاً ببراءة ابن رشد، وإنها مكيدة دُبّرتْ له، ولكنه اضطر إلى ممالأة الفقهاء حتى لا يثير نقمتهم عليه، فقد كان يواجه ثوراتٍ في بعض أنحاء البلاد، كما كان يخوض حرباً خارجية ضدّ شانجه، أمير البرتغال، أخذاً بثأر أبيه الذي قُتِل أثناء حصاره لمدينة شنترين[6].

وقد سبق أن بينتُ في ترجمته شيئاً من كيد الفقهاء له، وسعيهم في الإيقاع

---

(١) رينان: ابن رشد ص ٤٣٨.

(٢) مجلة تراث الإنسانية: فبراير ١٩٦٥.

(٣) أي الإبقاء على حياة ابن رشد لأن التُّهم الموجهة إليه قاضية بموته.

(٤) ذيل كتاب رينان عن ابن رشد. ص ٤٣٧.

(٥) المرجع نفسه ص ٤٣٨.

(٦) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٢، ص ١٩٤.

به، وما كان لبعضهم من شماتة، عبّر عنها في شعرٍ يَنضح حِقْداً وتشفِّياً وغيظاً، ومما جاء فيه:

الحمد لله على نصره	لفرقة الحق وأشياعهْ[1]
كان ابن رشد في مدى غيّه	قد وضع الدين بأوضاعهْ
حتى إذا أوْضع في طُرْقه	توالفه عند إيضاحهْ
فالحمد لله على أخذه	وأخذ من كان من أتباعهْ[2]

ومن هذه الوقائع، ومن طبيعة العصر نتبين أنه لم يكن أيُّ صدى لابن رشد ولدعوته إلى الاجتهاد، وطرْح التقليد في تلك الأيام، فالجدرانُ كانتْ سميكة، والآذان بها وقرٌ، والمنادي كان ينادي من بعيد.

فهل ضاعتْ صيحة ابن رشد إلى الأبد، أم كان لها شيء من وقع فيما بعد؟ ذلك ما سنتبيَّنه ـ إن شاء الله ـ في الفصل الموالي من هذه الدراسة.

---

(١) يعني بذلك خصوم ابن رشد من الفقهاء.

(٢) سيرة ابن رشد للأنصاري: ذيل كتاب رينان عن ابن رشد ص ٤٤٢.

تأثيره

إذا جئنا نتبين المسار الفكري العام لابن رشد وجدناه ينحصر في مجالين هامّين غلب فيهما نشاطه على المجالات العلمية الأخرى التي شغل بها حياته، وهما: الفلسفة والشريعة[1] ومن هنا فإننا سنتناول تأثيره في الفلسفة، وفي الفقه، ومدى ما يختلف فيه كل جانب من هذين الجانبين عن الآخر.

أما تأثيره في الفلسفة فقد كان في أوروبا، لا في العالم الإسلامي، فقد فتن الأوروبيون به فتوناً بداية من القرن الثالث عشر للميلاد حين نقلت إليهم فلسفته عن طريق التراجمة اليهود، ورأوْا فيه عَلَماً للإبداع. وظل مسيطراً في ساحة الفكر المغربي مدة أربعة قرون[2]، وكان أكبر الفلاسفة ينسبون أنفسهم إليه، متباهين بذلك الانتساب[3] حتى فاقت منزلته عندهم منزلة أرسطو عند العرب[4]، ونشأت له مدرسة فلسفية نسبت إليه، فدعيت «الرشدية» ولا يزال لها اتباع إلى اليوم فيما يعرف بالأكونية الحديثة[5].

هذا الرجل الذي أفاد أوروبا بتياره العقلاني الواقعي، النازع منزع المنهج العلمي الذي يأخذ بالأسباب والمسببات، لم يكن له أي أثر في العالم الإسلامي، ولا في عصره، ولا فيا وليه من عصور، يقول الفيلسوف الفرنسي رينان في نغمة تنضح كآبة وأسىً:

---

(١) محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربيات ص ٨٣.

(٢) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية ص ٥٣.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٤.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية: مادة ابن رشد، ج ١، ص ٢٩١.

(٥) محمود قاسم: مجلة تراث الإنسانية. فبفري ١٩٦٥.

«إنّ ابن رشد الذي كانتْ له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون، والذي برز اسمه عدة مرات في غمار الذهن الإنساني، لم تؤسس له مدرسة عند مواطنيه، وإنه ـ وهو أشهر العرب في نظر اللاتينيين ـ قد جُهِلَ من قبل أبناء دينه تماماً»[1].

وأرجع بعضهم أسباب ذلك إلى انتشار آراء الغزالي ضد الفلسفة والعلوم العقلية[2]، فقد هاجم الفلاسفة، ومذاهبهم، وأنكر السببية فأنكر دعَامة العلم التجريبي، وانتصر عندنا كتابه «تهافت الفلاسفة» على كتاب ابن رشد «تهافت التهافت» الذي ألّفه للردّ عليه[3] وكانت نتيجة ذلك أنْ خَسِرْنَا نهضة تقوم على العلم التجريبي الآخذ بالسببية، فشاعت بيننا البدع، والخرافة والوهم، وتركنا القوانين والنواميس التي دعانا القرآن الكريم إلى النظر فيها، واستخلاصها من الكون، وعشنا نخوض في خوارق العادات وكرامات الأولياء[4]، ذلك أن الغزالي حارب العقل، وسدَّ على المسلمين منافذه[5]، وعلى عكس ذلك تماماً كان مسار أوروبا، فأخذت بعقلانية ابن رشد، وساد عندها «تهافت التهافت» واستمسكت بروح فلسفته التي تقوم على السببية، فنشأ عندهم تصور عقلي للطبيعة، أزاح الوهم والخيال الأعمى، ودعّم الواقعية، والتجربة[6].

والواقع أنّ فشل ابن رشد في التأثير بفكره الفلسفي على العالم الإسلامي لا يعود إلى ما ذكره هؤلاء الدارسون فحسب، وإنما يعود ـ في نظري ـ إلى حركة التراجع الفكري التي أخذت تدبّ في عالمنا منذ بداية القرن الخامس للهجرة، فإن هنالك على ما يبدو قانوناً عاماً تخضع له الحضارات الإنسانية كلها وهو ما نستطيع أن نعبّر عنه مجازاً بحركة المدّ والجزر.

فإذا كانت الحضارة في حركة المد، فإن الأصوات المنادية بالجمود،

(١) ابن رشد والرشدية ص ٥٣.

(٢) حسن حنفي: مجلة الفصول المصرية ـ اكتوبر ١٩٨٠.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ص ٤٢٩.

(٥) حسن حنفي: المرجع السابق.

(٦) زكي نجيب محمود: المرجع السابق.

والتوقف تذهب أدراج الريح، وتتلاشى في هدير الزّحف والتوثُّب، ويتهزم الناعقون، لأن الفترة، فترة شباب وقوة وعلى العكس من ذلك حين تُرَدُّ الحضارة إلى حركة الجزر، والتراجع، والهرم، فإن أصوات المنادين بالحياة والحركة تضيع في سكوت الموت، وتتلاشى بين القبور، وتتصاعد أبخرة السواد والضباب والضلال، من أفواه الذين ينادون بالجمود ويصنعون للناس قوالب التحجُّر، وتوابيت للفكر واليقظة.

تلك هي سُنّة الحياة، وتلك هي الأيام التي يداولها الله بين الناس، وفي الأيام الكئيبة كانت صيحة ابن رشد، وكانت دعوته إلى العقل، وإلى الأخذ بالأسباب والمسببات، فلم يكن لندائه مجيب، وذهب صراخه بين الوهاد، والشعاب الغائرة، ولم يلتفتْ إليه أحد، بل لم يشعر به أحد.

ولكن هل أثّر بالجانب الثاني من نشاطه الفكري وهو جانب اهتمامه بالشريعة[1]، وبالفقه منها على وجه أخص؟.

إذا جئنا نتتبع القائمة التي ذكرها ابن الآبار لتلاميذه في الفقه والحديث فإننا لا نجد لأحد منهم شهرة، وهم أبو محفوظ بن حوط الله، وأبو الحسن بن سهل، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان[2] مما يدل على انعدام تأثير ابن رشد في عصره من الجانب الذي ذكرناه. وقد أراد المستشرق الألماني روزنتال أن يعلل ظاهرة عدم التأثير في العصر، وأن يعممها على عصر ما قبل الطباعة فقال: «في عصر المخطوطات كان النجاح النهائي للنظريات والأفكار الجديدة التي تتعارض مع النظريات السائدة أمراً بعيداً عن التأكيد إلى حدّ غير عادي وذلك لأن النظرية الجديدة أو الفكرة الجديدة، إذا لم يُقَيَّضْ لها جماعة كبيرة من العلماء تقبلها، وتأخذ بها في فترة قصيرة من الزمن، فقد كان نصيبها أن تُدْفَنَ في خزائن الكتب»[3].

ويبدو أنَّ هذا الرأي صحيح، فقد توفَّرت لابن رشد كل معطيات الإخفاق

---

(١) إن الشريعة تُطْلَقُ هنا بمعناها الواسع الذي يشمل العقيدة والعمل.

(٢) التكملة لابن الآبار ج ١، ص ٢٧٠.

(٣) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ص ١٥٥.

التي ذكرها روزنتال في هذا النص. فالرجل كان يحمل دعوة جديدة إلى الاجتهاد، وكان يحمل أفكاراً تبدو غريبة عند علماء عصره، فقد نادى بتجديد النظر إلى الفقه، وإعادة صوغ منهجه صياغة تقوم على ربط الفروع بالأصول، وتأسيس الفقه كله أصولاً وفروعاً على القواعد والقيم الأخلاقية، وقد بسطنا القول في ذلك.

ومع غرابة أفكاره هذه على قوم ألِفُوا عوْداً على بَدْءٍ واجتراراً، وتكراراً، فإنه لم يرزق الجماعة الكبيرة من العلماء التي ذكرها روزنتال، فتتحزَّبُ لأفكاره، وتحمل لواء الدعوة إليها. فالذين ذكرهم ابن الأبار من تلاميذه في الفقه لا يكادون يتجاوزون أصابع اليد.

وإذا كان التفاؤل المطلق يعدّ من أحلام اليقظة، فالتشاؤم المطلق ليس من الواقعية في شيء، ذلك أنه وإنْ لم يكن لابن رشد تأثير في معاصريه، فإن دعوته استيقظت بعده، وحمل رايتها علماء مصلحون كان في طليعتهم العزّ بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) الذي حمل على التقليد وأهله، ودعا بحرارة إلى الاجتهاد وكان أول داعية إلى ذلك بعد ابن رشد مباشرة[(١)]. ولسنا ندري على وجه اليقين هل تأثّر به أم كان اتفاقه معه من باب توارد الخواطر والأحوال، ولكننا نجد في دعوته نفس النغمات والأفكار العامة التي صادفناها عند ابن رشد، فيقول «ومن العجب العجاب أنّ الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مَدْفعاً وهو مع ذلك يقلده فيه ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم، جموداً على تقليد إمامه»[(٢)].

ويمضي هذا الإمام في التشنيع على المقلدين بلهجة حادة فيقول.

«لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقليد لمذهب، ولا إنكارٍ على أحد من السائلين، إلى أنّ ظهرت هذه المذاهب ومتعصّبوها من المقلدين. فإنّ أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة، مقلداً له فيما قال كأنه نبي أُرْسِلَ. وهذا نَأْيٌ عن الحق، وبُعدٌ عن الصّواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب»[(٣)].

---

(١) علي الخفيف: مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ص ٢٣٤.

(٢) ذكره شاه ولي الله الدهلوي: الانصاف ص ٩٩.

(٣) المرجع نفسه ص ١٠٠.

والناظر في هذه النصوص يجدها تدور حول فكرة أساسية هي «العودة إلى الاجتهاد، والأخذ من أقوال الأئمة السابقين بما قَوِيَ دليلُه» وتلك هي دعوة ابن رشد كما بيناها بنصوص من أقواله نفسها.

ويظهر بعد ابن رشد والعز بن عبد السلام شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) فلا يقل عنهما حماسة في الدعوة إلى الاجتهاد، والتنديد بالتقليد والمقلدين[١].

ودعا هذا الإمام الناس إلى الغوص على أسرار الشريعة، ومداوك الأحكام، والنظر في الأدلة[٢] وتحملنا أقواله وآراؤه على أنه كان مطلعاً على آراء ابن رشد، وعلى فلسفته الداعية إلى التوفيق بين النقل والعقل. إذْ نجده يقول قولاً يكاد يكون ترديداً لما أعلنه ابن رشد من قبل، فيقول:

«إن صحيح المنقول في الشرع موافقٌ لصريح المعقول[٣]» ونحن نجد ابن تيمية لا يقتصر على التوفيق بين الشرع والعقل، ولا على الدعوة إلى الاجتهاد وإنما يترسم خطى ابن رشد فيجتهد اجتهادات جريئة تخالف أصول مذهب إمامه أحمد بن حنبل، حتى عُدَّ صاحب مذهب مستقل[٤].

ومن اجتهاداته التي خالف بها المذهب الحنبلي فتواه بأنَّ يمين الطلاق لا أثر له. وكانت كتبه التي تضمنت فتاواه، المستقلة عن المذاهب الأخرى، تطبيقاً لدعوته إلى الاجتهاد، وحرباً ضروساً على المقلدين[٥]. غير أن أثر ابن رشد ظهر جلياً في ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) تلميذ ابن تيمية الذي أعلن أنَّ الدين عقيدة وشريعة ليس فيه ما يخالف العقل. وهذا نص ما يقول:

«ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة، الذي لا يعلم لهم فيه مخالف. وإن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها

---

(١) علي الخفيف: المرجع السابق ص ١٣٤.
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥.
(٣) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٢٣.
(٤) المرجع نفسه ص ٢٤.
(٥) أهم تلك الكتب: الفتاوى، والرسائل الكبرى، ومعارج الأصول، ومنهاج السنة.

وجوداً وعدماً. كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجوداً وعدماً، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل»[1].

ولا يكتفي ابن القيم بذلك. بل يتبنى فلسفة ابن رشد في تعليل الأحكام، فقد سبق أن بينا أن ابن رشد يرى أن أحكام الشريعة كلها خاضعة للتعليل العقلي، حتى ما ظنه الفقهاء منها تعبدياً غير معقول المعنى[2] وذكرنا أنه اتهم الفقهاء الذين يصفون بعض الأحكام بأنها عبادة غير معقولة المعنى، بالهروب من الهزيمة أمام الخصم[3].

يذهب ابن القيم هذا المذهب نفسه فيذكر أنّ للشريعة غايات معقولة تلتمس من وراء الأحكام وأن ما يبدو تعبدياً، هو معقول المعنى إذا تُؤُمِّلَ فيه، فليس في الشرع حكم إلا والعقل يدرك غايته، وخفاء تلك الغاية عنّا لا ينفي وجودها[4].

وقد دعا ابن القيم إلى الاجتهاد أيضاً، ومارسه بالفعل فأفتى فتاوى جريئة، من ذلك فتواه بقبول شهادة الشاهد الواحد إذا كان عدلاً، وخالف بهذه الفتوى جميع الأئمة[5].

كما توصل في كتبه: أعلام الموقعين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وزاد المعاد، إلى نظريات تشريعية تعد اليوم من أهمّ النظريات في القوانين الوضعية المعاصرة مثل مبدأ حرية التعاقد، ومبدأ التعسف في استعمال الحق، ومبدأ الاحتيال على القانون[6].

وكان ابن القيم ينظر نظرة ابن رشد إلى المقلدين فيجردهم من صفة العلم، ويقول:

«اجمع العلماء على أن المقلد ليس معدوداً من أهل العلم، وإن العلم معرفة الحق بدليله. وأما بدون دليل فإنما هو التقليد»[7].

---

(١) أعلام الموقعين ج ٢، ص ٥٢.
(٢) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٠٧.
(٣) المصدر نفسه ج ١، ص ٦٦.
(٤) اعلام الموقعين ج ٢، ص ٥٩ وما بعدها.
(٥) صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص ٢٦.
(٦) المرجع السابق ص ٢٤.
(٧) اعلام الموقعين ج ١، ص ٧.

وهذا الكلام يكاد يكون نقلاً حرفياً لما سبق أن ذكرناه من تشنيع ابن رشد بالمقلدين وطرقهم .

ولم يتأثر ابن القيم بابن رشد في الناحية الفقهية فحسب وإنما تأثر بآرائه في التوفيق بين الدين والعقل عموماً. يقول الدكتور محمد البهي: «ويسير في اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة ابن قيم الجوزية. فهو مثلاً في توفيقه في مسألة الحسن والقبح، يرى أن العقل يدرك حسن الحسن، وقبح القبيح، وحسن الحسن لذاته، وقبح القبيح لذاته لاعتبار طارئ. ثم مع ذلك يرى أن الثواب على الحسن والعقاب على القبيح لا يكون إلا بعد إقامة الحجة من إرسال الرسول، وتبليغ ما أنزل الله»[1].

ولكن التأثير الحق لابن رشد إنما كان في أحد مواطنيه ونعني به أبا إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠) وتجلى هذا التأثير في كتاب الموافقات الذي يعد انعكاساً لفلسفة ابن رشد في منهج الاجتهاد، وفي ربط الفروع بالأصول، وفي بناء الفقه على المقاصد الشرعية.

يقول عبد الله درّاز. «وأما ما أتى به الشاطبي فهو فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسرار التشريع فإنْ لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد والقدرة على الاستنباط فإنّا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة»[2].

وقد كان الشاطبي يرى أنّ الاجتهاد لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف بقيام الساعة[3] وأن الاجتهاد المبني على معنى المصلحة والمفسدة لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه استنباط الأحكام من النصوص كعلوم العربية وغيرها. وإنما يحتاج فقط إلى بصر العقل بالمقاصد العامة للشريعة[4].

ثم أخذ يحلّل مقاصد الشريعة، والمصالح التي بُنيت عليها أحكامها حتى

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٠٩.
(٢) مقدمة كتاب الموافقات للشاطبي ج ١، ص ١٠.
(٣) الموافقات ج ٤، ص ٨٩.
(٤) المرجع نفسه ص ٩٦.

انتهى إلى أنَّ الأحكام الشرعية ينبغي أنْ تُطَبَّقَ وِفْقَ المقاصد التي وضعها الشارع لها[1].

وتطبيقاً لنظريته هذه توصّل إلى قاعدة من قواعد التشريعات الحديثة وهي ما يسمى بالتعسف في استعمال الحق، تلك القاعدة التي لم تعرفها مدارس القوانين الغربية إلا مؤخراً[2] فقد صرّح الشاطبي بوجوب منع استعمال الفعل المأذون فيه شرعاً إذا لم يقصد منه فاعله إلاّ الإضرار بالغير.

والواقع أن هذه القاعدة لم يكتشفها الشاطبي وإنما اكتشفها ابن رشد، ونقلها عنه الشاطبي، وقد بينا في الفصل الذي عقدناه لمقاصد الشريعة عند ابن رشد، أنه احتجَّ بها على مالك في مسألة نكاح المريض. فمالك يمنع نكاح المريض بتهمة إدخال وارث على الورثة، فيردُّ عليه ابن رشد بقوله «ووجهُ عمل الفاضل، العالم، في ذلك أنْ يَنْظُرَ إلى شواهد الحال، فإنْ دلَّتْ الدلائل على أنَّه قصد بالنكاح خيراً، لا يمنع النكاح، وإنْ دلَّت على أنَّه قصد الإضرار بورثته مُنِعَ من ذلك»[3].

وإذن فإن قاعدة التعسف في استعمال الحق، أو منع الفعل الذي نتج عنه الضرر، والتي نسبها صبحي المحمصاني إلى الشاطبي، إنما هي لابن رشد كما دلّ على ذلك هذا النص وإنما الشاطبي تأثّر به فيها، وفي غيرها، ونقلها عنه. ومن الأدلة القوية على تأثر الشاطبي بابن رشد قاعدة أن غاية الشريعة مكارم الأخلاق وقد بسطها ابن رشد، وأقام عليها فلسفته في المقاصد[4] وبينتُ ذلك في الفصل الذي عقدته لبحث مقاصد الشريعة عند ابن رشد.

هذه القاعدة ينقلها الشاطبي حرفياً عن ابن رشد فيقول: «والشريعة كلها إنما هي تَخَلُّقٌ بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه الصلاة والسلامُ بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[5].

---

(١) صبحي المحمصاني: مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص ٢٢.
(٢) نفس المكان.
(٣) بداية المجتهد ج ٢، ص ٣٩.
(٤) المصدر نفسه. ص ٣٩٦ وما بعدها.
(٥) الموافقات. ج ٢، ص ٧٧.

ولا يتأثر الشاطبي بابن رشد فيما ذكرنا فحسب، وإنما يتأثر به في منهج تفسير النصوص الشرعية أيضاً. فابن رشد يرسم منهجاً لفهم النص الذي يبدو غير واضح، ومتعارضاً مع العقل، بأنه يجب تأويله وِفْق ما يقتضيه العقل ووفق ما يؤدي بالناظر فيه إلى استنباط الحكم منه[1].

ويبين معنى التأويل فيقول: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدّلالة الحقيقية إلى الدّلالة المجازية من غير أن يُخِلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[2].

يأخذ الشاطبي هذه القاعدة المنهجية نفسها فيقول: «كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي، فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مِمّا يستفاد به. ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»[3].

ثم يحمل الشاطبي بعد هذا كله دعوة ابن رشد إلى الاجتهاد والبراءة من التقليد، بل الترفع عنه، فما التقليد إلا خمول، وسكون، وموت، وما الاجتهاد إلا جرأة مستبصرة ويعبر عن هذه المعاني بأسلوب تتوالى فيه سَجَعَاتٌ تحمل شُحنة عاطفية قوية، متدفّقة يشيع من خلفها العزم، والثبات، والتصميم على ما يدعو إليه فيقول: «فارقْ وَهْدَ التقليد، راقياً إلى يفاع الاستبصار.

وتمسك من هديك بهمّة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار، إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشُّبه القصار»[4].

ويقال إن تأثير ابن رشد لم يقف عند الشاطبي، وإنما تجاوزه إلى عالم جليل معاصر له، هو علامة تونس الإمام ابن عرفة رحمه الله وغفر له (ت ٨٠٣ هـ)[5] ولكن تأثيره لم يكن مباشراً، ولم يكن شاملاً للنواحي التي أثَّر بها في غيره، والتي تحدثتُ عنها، وإنما كان تأثيره فيه من ناحية منهجية خالصة، وهي ناحية التوسع

---

(١) فصل المقال ص ٣٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الموافقات ج ٣، ص ٣٩١.

(٤) المرجع نفسه ج ١، ص ٢٥.

(٥) محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربيات ص ٨٦.

في إيراد المذاهب، والأقوال التي يسمونها بطريقة «التفقه»[1].

وقبل بيان ذلك ينبغي أن نتعرض إلى حقيقة ثابتة وهي أن بداية المجتهد لابن رشد كان ردّ فعل لكتاب الغزالي الذي سماه «الوجيز» في الفقه الشافعي. فالمواجهة بين الرجلين لم تكن في الفلسفة بكتابيهما تهافت «الفلاسفة» وتهافت التهافت فحسب، وإنما كانت في الفقه أيضاً ببداية المجتهد، والوجيز.

لقد رأى الغزالي أن الجدل غلب على الفقه. فكثرت فيه الأقوال المتناقضة التي لا يحتاج إليها الناس. وإنما يحتاجون إلى العمل، ويكفيهم في ذلك الأخذ بالقول الراجح[2]، فعمد إلى اختصار الفقه الشافعي في كتاب سماه «الوجيز»[3] اقتصر فيه على أرجح الأقوال تاركاً ما عداه، متبعاً في ذلك أسلوب التقنين، ولا يورد في كتابه هذا إلا قول الشافعي أو المزني ولا يتعرض بالنسبة للمذاهب الأخرى إلا على ما اشتهر عن مالك وأبي حنيفة في المسألة وقد بيّن منهجه هذا في مقدمة كتابه المشار إليه فقال:

«أما بعد، فإني متحفك أيها السائل المتلطف، والحريص المتشوف بهذا الوجيز الذي اشتدت إليه ضرورتك وافتقارك، وطال في نيله انتظارك، بعد أن مخضت لك فيه جملة الفقه، فاستخرجت زبدته، وتصفحت تفاصيل الشرع فانتقيت صفوته وعمدته، وأوجزت لك المذهب البسيط الطويل. وخفّفت عن حفظك ذلك العبء الثقيل، وأدمجت جميع مسائله بأصولها وفروعها بألفاظ محررة لطيفة، في أوراق معدودة خفيفة»[4].

وقد أُعجب كثير من الفقهاء بطريقة الغزالي لأنهم رأوها تفي بحاجة الناس إلى معرفة أحكام شرعية واضحة، جازمة، فيما يستفتون علماءهم فيه[5].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق ص ٨٢.

(٣) استخرج الغزالي كتاب ـ الوجيز ـ من كتبه الأخرى المطولة في الفقه، ومن أشهرها كتابان: الوسيط، والبسيط.

(٤) الوجيز ج ١، ص ٣، ٤.

(٥) محمد الفاضل ابن عاشور: المرجع السابق ص ٨٢.

وتأثر به من المالكية ابن شاس (ت ٦١٠ هـ) في الجواهر الثمينة[١] إلى الحد الذي تسربت معه كثير من مسائل الفقه الشافعي إلى الفقه المالكي في كتاب ابن شاس المذكور[٢] وكذلك تأثر به ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في مختصره الذي سماه «جامع الأمهات»[٣] وابن راشد القفصي (٧٣٦ هـ) في اللباب، وخليل ابن إسحاق (ت ٧٧٦ هـ) في مختصره الذي اقتصر فيه من الأقوال على ما به الفتوى»[٤].

ولكن فقهاء آخرين رأوا أن المنهج الذي سلكه الغزالي في الوجيز كان خطراً على الفقه، لأنه أضاع جانباً كثيراً منه، سواء كان في المذهب الشافعي أو المذاهب الأخرى، كما أنه سيضعفُ مجال النظر والاجتهاد، إذ أن هذه الطريقة تقتصر على إيراد الأحكام دون ذكر عللها وأسبابها، مما يصيب الملكات الفقهية بالضيق والجمود، والتوقف، ثم إن للناس مجالات أوسع في أقوال الفقهاء ومذاهبهم لا يخرجون عن الدين إذا عملوا بها. ومن هؤلاء الذين أنكروا على الغزالي ما فعله في الوجيز، ابن رشد فوضع كتابه ـ بداية المجتهد ـ وسلك فيه منهجاً كان على النقيض تماماً من منهج الغزالي في الوجيز[٥].

فإذا كان الغزالي قد أعرض عن أقوال مذهبه، واقتصر منها على الراجح، فإن ابن رشد لم يقتصر على أقوال مذهبه بل أورد المذاهب المتبعة وغير المتبعة، مع أصولها، وتعليلاتها، وأسباب الخلاف بينهما. وسأورد نصّين للمقارنة أتناول فيهما مسألة قصيرة حتى تتجلى الخصائص التي بيّناها لكلٍّ منهما. وسآخذ على سبيل المثال مسألة «مَنْ تلزمه الجمعة».

يقول الغزالي فيها: «ولا تلزم إلا على مكلّفٍ، حرٍّ، ذكرٍ، مقيمٍ، صحيحٍ. فالعاري عن هذه الصفات لا يُلزَمُ»[٦].

---

(١) النشرة العلمية للكلية الزيتونية العدد الأول ١٩٧١ ص ١٠٠.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور. المرجع السابق ص ٨٣.

(٣) يقصد بذلك أنه جمع في مختصره أمهات الفقه المالكي كالمدونة ومختصراتها.

(٤) محمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق.

(٥) محمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق ص ٨٣، ٨٤.

(٦) الوجيز: ج ١، ص ٦٥.

فأنت تلاحظ أن الغزالي «يُقَنِّنُ الفقه تقنيناً»، فيورد الأحكام دون تعليل، ومجردة عن الأصول، ويذكرها بلهجة مُلزِمة لا مجال فيها لمخرج آخر. ويذكّرنا هذا بالصياغة التي تكون عليها القوانين الوضعية حين تُنشر بالنشريات الرسمية المخصصة لها، ليقع تنفيذها.

ويقول ابن رشد في المسألة نفسها:

«وأما وجوب صلاة الجمعة على الأعيان فهو الذي عليه الجمهور، لكونها بدلاً من واجب وهو الظهر، ولظاهر قوله تعالى. ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فأسْعَوْا إلى ذكر الله، وذَرُوا البيع**﴾[1] الآية.

والأمر للوجوب ولقوله عليه الصلاة والسلام «لينتهن أقوام عن ودعهم الجمعات، أو ليختمنَّ الله على قلوبهم»[2].

وذهب قوم إلى أنها من فروض الكفايات وعن مالك رواية شاذة أنها سنة. والسبب في هذا الاختلاف تشبيهها بصلاة العيد لقوله عليه الصلاة والسلام «إن هذا يوم جعله الله عيداً». وأما على من تجب فعلى من وجدت فيه شروط وجوب الصلاة المتقدمة وَوُجِد فيها زائداً عليها أربعةُ شروط. إثنان باتفاق، واثنان مختلفٌ فيهما. أما المتفق عليهما فالذكورة والصحة فلا تجب على امرأة ولا مريض باتفاق، ولكن إذا حضروا كانوا من أهل الجمعة وأما المختلف فيهما فهما: المسافر والعبد. فالجمهور على أنه لا تجب عليهما الجمعة، وداود وأصحابه على أنه تجب عليهما، وسبب اختلافهم اختلافُهم في صحة الأثر الوارد في ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الجمعة حقٌّ واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة. عبد مملوك، أو امرأة أو صبي، أو مريض»[3] وفي أخرى «إلا خمسة» وفيه «أو المسافر» والحديث لم يصح عند أكثر العلماء»[4].

فإذا تأملنا صنيع ابن رشد ـ كما يتبين من خلال هذا النص وجدناه بعيداً عن

---

(١) آية ٩ سورة الجمعة.

(٢) أخرجه مسلم والنسائي عن ابن عباس وأبي هريرة.

(٣) أخرجه أبو داود.

(٤) بداية المجتهد ج ١، ص ١٥٧.

نزعة التقنين، وإلزام الناس بمذهب واحد، أو قول واحد من أقوال المذهب، وإنما يهدف أساساً إلى بعث روح الاجتهاد وتكوين ملكة النظر عند طلاب الفقه، فأورد الفروع وأصولها ومذاهب الفقهاء فيها، وأسباب الخلاف.

هذه الناحية المنهجية التي تُدعَى في اصطلاح الفقهاء بالتفقه هي التي أثّر بها ابن رشد في ابن عرفة، فكان عمله في مختصره[1] ردّاً على طريقة المختصرات، وانتصاراً لطريقة ابن رشد في بداية المجتهد[2].

ولكن الفرق بين الرجلين أن ابن رشد أورد الفروع والأصول، وأسباب الخلاف، والمذاهب وأشهر الأقوال في كلّ مذهب، أما ابن عرفة فإنه اقتصر على إيراد الأقوال في المذهب المالكي[3] وعلى الفروع دون الأصول. وإليك هذا النص في مسألة «غسل اليدين في الوضوء» لتتبين منهجه:

«وغسل اليدين إلى المرفقين في وجوب غسل المرفقين، ثالثها احتياطاً للمشهور واللخمي عن أبي الفرج مع الباجي عن رواية ابن نافع، واللخمي عن القاضي مع الباجي عن أبي الفرج، وتخليل أصابعهما أوجب ابن حبيب، واستحبه ابن شعبان، وابن حارث عن ابن وهب، ورجع مالك عن إنكاره إلى وجوبه لمّا أخبر بحديث ابن لهيعة: كان ﷺ يخللهما في وضوئه»[4].

ونلاحظ على أسلوبه الإيجاز والتعقيد، ولكن أساس طريقته الرجوع إلى الأقوال كلها حتى ما كان منها متروكاً، أو محكوماً عليه بالضعف والمرجوحية، هادفاً من وراء ذلك إلى ما هدف إليه ابن رشد من تكوين ملكة التفقُّه، ولكن ابن عرفة قصد ذلك في نطاق المذهب المالكي[5].

ويقول في مقدمة كتابه مبيّناً منهجه الذي وصفناه:

---

(١) توجد من مختصر الفقه لابن عرفة نسخ متفرقة بالمكتبة الوطنية يُحيلُ بعضُها هذه الأرقام ١٢٧٩٢ - ١٢٧٩٣ - ١٢٧٩٤ - ٦٣٥١.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربيات ص ٨٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) مختصر بن عرفة ج ١، ورقة ١٣ وجه. المكتبة الوطنية ٦٣٥١.

(٥) محمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق ص ٨٦.

«وبعد، فهذا مختصر في الفقه المالكي[1] قصدت فيه جَمْعَ ما يحصل بهدي الله تحصيله من ذكر مسائل المذهب نصًّا وقياساً معزوة أقواله لقائلها أو ناقلها - إن جهل - بلا إجمال، ولا التباس، وتعريفَ[2] ماهية الحقائق الفقهية الكلية، لما عرف من النقل والتخصيص واعتبار الحقائق الجملية، والتنبيه على ما لا عاصم منه من غلط، ووهم واهم، وردّ تخريج أو مناقضة بفرق قائم مستشهداً بقول المدونة على من على غيرها اعتمد، أو غير سبيلها اقتصد»[3].

ويبدو أن تسمية ابن عرفة لكتابه بالمختصر، من قبيل المجاز أو من قبيل التواضع، وقد يكون سمّاه بذلك، بالقياس إلى المدونة ذلك لأن كتابه هذا يبلُغ سبعة أو تسعة مجلدات وكانوا يسمونه في الشرق بالمبسوط[4] ويعد عمدة في المذهب المالكي، ومصدراً هاماً لمن أراد التوسع في مسائل هذا المذهب وأقوال فقهائه[5].

بقي أن نتساءل، هل وقف تأثير ابن رشد في من بعده من دعاة الاجتهاد والتجديد عند ابن عرفة، أم تجاوزه إلى مطلع العصر الحالي؟

ذلك ما سنتبيّنه إنْ شاء الله في خاتمة هذا البحث.

---

(١) تنبيه إلى أنه يتناول غيره من المذاهب.

(٢) معطوف على - جمع - في قوله وقصدت فيه جمع ما يحصل.

(٣) مختصرات ابن عرفة ج ١، ورقة ١ وجه. المكتبة الوطنية ٦٣٥١.

(٤) النشرة العلمية للكلية الزيتونية. المجلد الأول ١٩٧١ ص ١١٨.

(٥) المرجع نفسه ص ١١٧.

أسلوبه

سلك ابن رشد في كتابه بداية المجتهد أسلوباً يتميز بخصائص معينة ظلت ثابتة، وبارزة في الكتاب كله بجزأيه، ونحن سنتناول هذه الخصائص بالبحث، ونسوق أمثلة من كتابه عليها.

إن أولى هذه الخصائص على الإطلاق، الطابع العقلي، والمنطقي الذي يسود في بحثه للمسائل والأبواب على سائر الخاصيات الأخرى التي يتميز بها أسلوبه، ولا غرابة في ذلك فإن الرجل «شهدت حياته كلها بأن العقل فيه أقوى من القلب، وزمام فكره في قبضة ضميره لا في كفة العاطفة»[1].

بل إن الطابع العقلي يسهم في بناء الكتاب، وتبويبه وتقسيماته كما يتبين ذلك من ملاحظة طريقة الترتيب والتصنيف للمباحث والفصول، والمطالب، والأبواب والكتب التي رتب عليها الكتاب.

وينمُّ الكتاب كله عن الروح العلمية النقدية لابن رشد، فالألفاظ دقيقة واضحة والتراكيب رصينة، متأنية، كأنها جلاميد صخر يحطّه السيل من علٍ، فلا وثوب، ولا إسراع، ولا حركة طائشة، مفتعلة، وإنما الرجل يرسم تصميماً لأشكال ثابتة، على أرض صلبة.

إنه أسلوب مَنْ يقرر الحقائق، لا من يصف أو يتخيّل. أسلوب الطبيب والفقيه، وعالم الطبيعة والفيلسوف، وليس بأسلوب الشاعر أو القصاص، أو الروائي، أو كاتب المقال الأدبي، ولا غرابة بعد ذلك أن تسيطر العقلانية على هذا

(١) محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد. ص ٦٠.

الأسلوب، وأن يسوده المنطق وقوة الحجة[1] ولا غرابة أيضاً أن يتّسم أسلوبه بالجفاف، إلا أنه مع ذلك مَرِنٌ، سهل الفهم خاصة حين يطيل، ويسهب[2].

وإذا ساق أمثلة فلا يسوقها ليهدف منها أصلاً إلى بيان حكم تلك المسألة بالذات كما هو الشأن عند أصحاب كتب الفروع، وإنما يسوقها لبيان أوجه المذاهب فيها، وأوجه الخلاف، ثم ينتهي من ذلك إلى اجتهاد يجتهده، أو ترجيح مذهب يرى دليله أقوى الأدلة، أو تقرير قاعدة أصولية يجب الرجوع إليها. وسأسوق هذا المثال الذي تبرز فيه الخصائص التي ذكرتُها. وهي مسألة اختلاف الفقهاء في قدر الصداق.

يقول ابن رشد: «وأما قدره فإنهم اتفقوا على أنه ليس لأكثره حدّ، واختلفوا في أقله: فقال الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وفقهاء المدينة من التابعين: ليس لأقلّه حدّ، وكل ما جاز أنْ يكون ثمناً وقيمة لشيء، جاز أن يكون صداقاً، وبه قال ابن وهب من أصحاب مالك[3].

وقالت طائفة بوجوب تحديد أقله. وهؤلاء اختلفوا، فالمشهور في ذلك مذهبان: أحدهما مذهب مالك وأصحابه، والثاني مذهب أبي حنيفة وأصحابه[4].

فأما مالك فقال: أقله ربع دينار من الذهب أو ثلاثة دراهم كيلاً من الفضة، أو ما ساوى الدراهم الثلاثة، أعني، دراهم الكيل فقط في المشهور، وقيل: أو ما يساوي أحدهما[5]

وقال أبو حنيفة: عشرة دراهم أقله، وقيل خمسة دراهم، وقيل أربعون درهماً[6]. وسبب اختلافهم في التقدير سببان: أحدهما ترددهُ بين أن يكون عوضاً من الأعواض يعتبر فيه التراضي بالقليل كان أو بالكثير كالحال في البيوعات، وبين

---

(1) أسعد يوسف داغر: مصادر الدراسة الأدبية ج ١، ص ٢٧٨.

(2) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام ص ١٥٣.

(3) بداية المجتهد ج ٢، ص ١٥.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) نفس المكان.

أن يكون عبادة فيكون مؤقتاً. وذلك إنه من جهة أنه يملك به على المرأة منافعها على الدوام، يشبه العوض. ومن جهة أنه لا يجوز التراضي على إسقاطه، يشبه العبادة. والسبب الثاني معارضة هذا القياس المقتضي التحديد لمفهوم الأثر الذي لا يقتضي التحديد[1]».

وهكذا يمضي في تقرير المذاهب، وأدلتها واحتجاجاتها بهذا الأسلوب المتأنّي، الرصين، الذي جاءت فيه الألفاظ والتراكيب على قدر المعاني.

ومن خصائص هذا الأسلوب سيادة الاحتجاج المنطقي فيه والأمثلة من هذا النوع لا تحمى، من ذلك مسألة اختلاف الفقهاء في زكاة الثمار المحبّسة الأصول، فذهب مالك والشافعي إلى وجوب الزكاة فيها مهما كان المحبّس عليهم حتى لو كانوا مساكين[2] وذهب آخرون إلى أنه لا زكاة فيما كان حبساً على المساكين. واختار ابن رشد هذا المذهب، رادّاً مذهب مالك والشافعي بقوله: «ولا معنى لمن أوجبها على المساكين لأنها موقوفة على قوم تصرف إليهم الصدقات، لا من الذين تجب عليهم»[3].

وتبرز السمة العلمية لهذا الأسلوب من خلال الاحتجاج بقواعد الشرع، وعلم اللغة، ومن خلال رفض ما لا دليل عليه. من ذلك مسألة «الإقعاء[4] في الصلاة» فقد اتفق الفقهاء على كراهية الإقعاء في الصلاة لنهيه ﷺ عن أن يقعي الرجل في صلاته كما يقعي الكلب. إلا أنهم اختلفوا فيما يدل عليه لفظ ـ الإقعاء[5] ـ هل يدل على المعنى الشرعي[6] أم يدل على المعنى اللغوي[7]؟ ومعنى

---

(١) المصدر نفسه ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٧.

(٤) الاقعاء هو أن يجعل المصلي أليته على عقبيه، ويجلس على صدريْ قدميه عند الجلوس بين السجدتين، وأثناء التشهد.

(٥) أي أنّ الخلاف واقع في المراد به في الحديث.

(٦) أي على هيئة خصّها الشرع بهذا الإسم داخلة في أفعال الصلاة.

(٧) الإقعاء لغة هو جلوس الرجل على أليتيه، ناصباً فخذَيْه مثل إقعاء الكلب والسبع.

ذلك هل أن الرسول ﷺ نهى عن الإقعاء ـ بمعناه الشرعي، أم نهى عنه بمعناه اللغوي؟

عقّب ابن رشد على المسألة بالأسلوب الذي ذكرناه، مضعّفاً مذهب القائلين أن المراد به المعنى الشرعي فقال:

«وهذا ضعيف فإن الأسماء التي لم تثبت لها معان شرعية يجب أن تحمل على المعنى اللغوي حتى يثبت لها معنى شرعي، وكذلك العكس. فإن الأسماء التي ثبت لها معان شرعية يجب أن تُحْمَلَ على ما ثبت لها من معانيها الشرعية حتى يدل الدليل على صرفها إلى المعنى اللغوي»[1].

ومن أبرز خصائص أسلوبه أيضاً أنه أسلوب تعليمي ينتقل فيه من مرحلة إلى أخرى انتقالاً متدرّجاً يرافقه الشرح والتحليل حتى يخيل إليك أنك أمام أستاذ يشرح درساً لتلاميذه فيأخذهم برفق وأناة إلى ما يريد. وأسوق دليلاً على ذلك، مسألة الجمع بين الصلوات فيقول:

«وأما الجمع فإنه يتعلق بمسائل ثلاث، أحدها جوازه، والثانية في صفة الجمع، والثالث في مبيحات الجمع»[2].

بعد هذا العرض الإجمالي للموضوع ينتقل إلى التفصيل فيقول: «أما جوازه فإنهم أجمعوا على أنّ الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة، سنة، وبين المغرب والعشاء بالمزدلفة في وقت العشاء سنة أيضاً. واختلفوا في الجمع في غير هذين المكانين، فأجازه الجمهور على اختلاف بينهم في المواضع التي يجوز فيها من التي لا يجوز فيها. ومنعه أبو حنيفة وأصحابه بإطلاق»[3] وينتقل بعد ذلك إلى أسباب الخلاف قائلاً: «وسبب اختلافهم أولاً، اختلافهم في تأويل الآثار التي رويت في الجمع، والاستدلال منها على جواز الجمع، لأنها كلها أفعال وليست أقوالاً، والأفعال يتطرق إليها الاحتمال كثيراً أكثر من تطرقه إلى اللفظ. وثانياً اختلافهم أيضاً في تصحيح بعضها. وثالثاً اختلافهم في إجازة القياس في ذلك، فهي ثلاثة أسباب كما ترى»[4].

---

(١) بداية المجتهد ج ١، ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

وهكذا يمضي في هذا الأسلوب المتدرج الذي ينتقل فيه من الإجمال إلى التفصيل، ومن السهل إلى الصعب، ومن البسيط إلى المركب، وهي خصائص تعليمية تقوم عليها أحدث النظريات البيداغوجية الحديثة. واستمع إليه كيف يمضي بعد ذلك في البيان والتحليل أكثر فأكثر فيقول:

«أما الآثار التي اختلفوا في تأويلها، فمنها حديث أنس الثابت باتفاق والذي أخرجه البخاري ومسلم، قال: كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس، أخّر الظهر إلى وقت العصر، ثم نزل فجمع بينهما. فإذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب. ومنها حديث ابن عمر، أخرجه الشيخان أيضاً قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا عجّل به السير في السفر، يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء، والحديث الثالث حديث ابن عبّاس خرّجه مالك ومسلم. قال: صَلَّى رسولُ الله ﷺ الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً في غير خوف ولا سفر.

فذهب القائلون بجواز الجمع في تأويل هذه الأحاديث إلى أنه أخّر الظهر إلى وقت العصر المختصّ بها أو جمع بينها[1].

وذهب الكوفيون إلى أنه إنما أوقع صلاة الظهر في آخر وقتها، وصلاة العصر في أول وقتها على ما جاء في حديث إمامة جبريل. قالوا: وعلى هذا يصح حَمْلُ حديث ابن عباس، لأنه قد انعقد الإجماع على أنه لا يجوز الجمع في الحضر لغير عذر، واحتجوا لتأويلهم بحديث ابن مسعود، قال. والذي لا إله غيره ما صلّى رسولُ الله ﷺ قط إلا في وقتها إلا صلاتين: جمع بين الظهر والعصر بمعرفة، وبين المغرب والعشاء بجمع، قالوا: وهذه الآثار محتملة على أن تكون على ما تأولناه نحن، أو تأولتموه أنتم، وقد صح توقيت الصلاة، وتبيانها في الأوقات، فلا يجوز أن تنتقل عن أصل ثابت بأمر محتمل[2].

وأما الأثر الذي اختلفوا في تصحيحه، فما رواه مالك من حديث معاذ بن جبل أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه ص ١٣٥.

الظهر والعصر، والمغرب والعشاء جميعاً. وهذا الحديث لو صحّ لكان أظهر من تلك الأحاديث في إجازة الجمع، لأن ظاهره أنه قدّم العشاء إلى وقت المغرب. وإن كان لهم أن يقولوا إنه أخّر المغرب إلى آخر وقتها، وصلّى العشاء في أول وقتها لأنه ليس في الحديث أمر مقطوع به على ذلك، بل لفظ الراوي محتمل[1].

وأما اختلافهم في إجازة القياس في ذلك فهو أن تلحق سائر الصلوات في السفر بصلاة عرفة والمزدلفة، أعني في جواز الجمع قياساً على تلك فيقال: صلاة وجبت في سفر، جاز أن تجمع . أصله جمع الناس بعرفة والمزدلفة، وهو مذهب سالم بن عبد الله . أعني جواز هذا القياس[2].

لكن القياس في العبادات ضعيف، فهذه هي أسباب الخلاف الواقع في جواز الجمع»[3].

وقد أوردت هذا الموضوع على طوله لتبين خاصية أخرى من خصائص أسلوبه، وهي أنه إذا أسْهَبَ، لانَتْ ألفاظُه، وتراكيبه، ويظل مع ذلك مسيطراً على الموضوع سيطرة تامة، ولا تغيب عن عقله النهاية التي يريد أن ينتهي إليها، ويقف عندها، وقد اكتسب هذه البراعة من شروحه الفلسفية، خاصة شرحه الأكبر لكتب أرسطو[4] كذلك يمتاز أسلوبه بوضوح شخصيته سواء أَوْجَزَ أَمْ أطنَبَ، فتـراه يجتهد، أو ينتقد، أو يرجّح في قوة دليل، ناسياً الأمر إلى نفسه، منتقداً مذهب غيره مهما علا كعبه، إنْ لَزِمَ ذلك.

وانظر إليه في هذه المسألة كيف يردّ على أكبر الأئمة بحجة مفحمة تضعف مذاهبهم فيها وهي مسألة وجوب النذر. فقد اتفق الجمهور على أن من نذر طاعة، وجب الوفاء بالنذر. واختلفوا فيمن نذر معصية. فذهب مالك والشافعي إلى أنه لا شيء عليه[5].

وذهب أبو حنيفة إلى أن عليه كفارة يمين، مستدلاً على ذلك بقوله ﷺ «لا نذر في معصية، وكفارته يمين»[6] أما مالك والشافعي فلم يثبت عندهما هذا

---

(١) نفس المكان.
(٢) نفس المكان.
(٣) نفس المكان.
(٤) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام ص ١٥٥.
(٥) بداية المجتهد ج ١، ص ٣٤٣.
(٦) رواه عُمران بن حصين، وأبو هريرة.

الحديث، ودليلُهما ما روي عن رسول الله ﷺ من أنه رأى رجلاً قائماً في الشمس فقال: ما بال هذا؟ قالوا: نذر ألا يتكلم، ولا يستظل ولا يجلس، ويصوم فقال ﷺ: مروه فليتكلم، وليجلس، وليتم صيامه.

فاستنتج الشافعية والمالكية أنه ﷺ، أمره أن يتم ما كان طاعة، ويترك ما كان معصية.

ردّ ابن رشد على مذهب الإمامين قائلاً: كيف يكون الكلام معصية مع أنه نذر مريم[1]؟

وكذلك الوقوف في الشمس فإنه ليس بمعصية، والأصل فيه الإباحة، فإن قيل إنه أراد إتعاب نفسه، قلنا: إن إتْعَاب النفس بالوقوف في الشمس على احتمال أن فيه معصية، فهذه المعصية مستفادة بالقياس، وأما النص فليس فيه إلا الإباحة[2].

ومما يدل على بروز شخصيته نسبة الأقوال إلى نفسه فيقول: قال القاضي، ومن ذلك مسألة «ذبائح أهل الكتاب» فقد ذهب بعض العلماء إلى جواز ذلك لقوله تعالى ـ وطعامُ الذين أوتوا الكتابَ حِلٌّ لَكُم، وطعامُكُم حِلٌّ لهم[3]، لكن أن يقع الذبح على شروط الإسلام وهي: أنْ يُسَمَّى الله على الذبيحة، وأن يذبح أهل الكتاب لأنفسهم، وألا يكون الذابح قد ارتدّ عن دينه، وألا تكون الذبيحة محرّمة عليهم بالتوراة فإن كانت مما حرموه على أنفسهم جاز أكله لأن تحريمهم لما لم يحرمه الله عليهم باطل[4].

عقّب ابن رشد على ما ذهب إليه جمهور الفقهاء بقوله: «قال القاضي: والحق إن ما حرّم عليهم، أو حرّموه على أنفسهم قد أصبح باطلاً بمجرد شريعة

---

(١) يشير لذلك إلى قوله تعالى في سورة مريم آية ٢٦ ﴿فكُلي واشربي، وقرّي عيناً، فإمّا تَرين من البشر أحداً فقولي إني نذرتُ للرّحمان صوماً فلن أُكلِّمَ اليومَ إنسياً﴾.

(٢) بداية المجتهد ج ١، ص ٣٤٣.

(٣) آية ٥ سورة المائدة.

(٤) المصدر نفسه ج ١، ص ٣٦٥.

الإسلام لأنها ناسخة لجميع الشرائع قبلها . . . فذبائحهم والله أعلم جائزة لنا على الإطلاق. وإلا ارتفع حكم آية التحليل جملة»[١].

وبقدر ما كان ابن رشد واثقاً من نفسه، بارز الشخصية في أسلوبه، فإنه كان أميناً، متواضعاً، ينطبق عليه هذا الوصف الذي وصفه به أحد الذين كتبوا عنه فقال: «يبدو من خلال كتاباته عقله الرصين، المقنّع، الثابت الجأش الذي يبث في تلك الجبال المتدحرجة روحاً تتضوّع منها النزاهة والاعتدال»[٢].

وتلمس تواضعه، وبعده عن التعالم من هذه العبارات التي ترد بكثرة في كتابه، فيقول مثلاً حين لا يعرف قولاً لبعض الفقهاء، أو مذهباً، أو دليلاً: لا أدري له مذهباً «لا أعلم له دليلاً» «لم أقف عليه» «فتأملْ هذا فإنه بيِّن، والله أعلم[٣] الخ . . .

وقد ذهب بعضهم إلى أن هذا التواضع تأثّر فيه المسلمون بكبار الفلاسفة اليونانيين، فقد روي عن سقراط أنه كان يقول: «إني أعرف أنّني لا أعرف» وروي عن أفلاطون أنه قال «ما معي من فضيلة العلم، إلاّ معرفتي أنّي لست عالماً»[٤].

ولكن هذا الإدعاء ليس بصحيح، وتواضع فلاسفة اليونان لا يدل على اقتباس المسلمين ذلك منهم، وإنما المسلمون متأثرون بأصول دينهم فيما كان لهم من آداب عالية. فقد نهاهم القرآن الكريم عن الاختيال، والفخار، بل نهاهم حتى عن تزكية النفس بالمدح فقال تعالى: ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾[٥] كما أنّ تراثهم مليء بالتواضع الجمّ، من ذلك أنه عِيبَ على الشعبي الإكثار من قوله «لا أدري» حين يسأل، فقال: «إن الملائكة لم يستحيوا حين سئلوا أن يقولوا:

ـ لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم»[٦].

---

(١) المصدر نفسه ج ١، ص ٣٦٧.

(٢) محمد بصار: في فلسفة ابن رشد ص ٦٠.

(٣) ابن رشد: المصدر نفسه.

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ١، ص ٥٢.

(٥) آية ٣٢ سورة النجم.

(٦) السيوطي: المزهر ج ٢، ص ٣١٥.

وقال ابن جماعة: «واعلمْ أنَّ قول المسؤول ـ لا أدري ـ لا يضع من قدره كما يظنه بعض الجهلة، بل يرفعه لأنه دليل على عظم محله، وقوة دينه، وتقوى ربه، وطهارة قلبه، وكمال معرفته»[1]

والآن بعد أن أتممتُ ـ بعون الله تعالى وحمده ـ دراسة الكتاب من الداخل، أريد أنْ أدرس الجانب الخارجي له، وهو القسم الثالث من هذه الأطروحة، فأتساءل: ماذا كانت أهداف ابن رشد من تأليف هذا الكتاب؟ ذلك ما سنتبينه ـ إنْ شاء الله تعالى ـ في الفصل التالي.

---

(١) تذكرة السامع ص ٤٢.

خاتمة

إن الذين يتتبعون نهضتنا الحديثة التي لم تكتمل بعد، والتي يسمونها «الصحوة» يعودون بها إلى زعماء الإصلاح في القرن الماضي، خاصة محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، غير أن محمد عبده هو الذي يعنينا هنا، لأن نشاطه لم يقتصر على الإصلاح السياسي، والدعوة إلى يقظة يكون عمادها العلم والدين، وإنما شملت أعماله نواحي التجديد في الفقه الإسلامي أيضاً. وإذا جئنا نتبين هذه الأعمال ـ وهي التي تهمنا في خاتمة هذا البحث ـ وجدنا أثراً واضحاً فيها لأفكار ابن رشد، ولا غرابة في ذلك فإن محمد عبده، قد عُرِفَ له اهتمام واسع بالفلسفة قديمها وحديثها[1]، ولا بد أن يكون قد عرف ابن رشد، وعرف ما أنتج في الحكمة والشريعة، وأولُ ما نصادفه من تأثير ابن رشد في محمد عبده هو دعوته إلى التوفيق بين الدين والعقل، فقد قدّمنا أن ابن رشد يذهب إلى أنَّ العقل دعامة الشرع الأولى، ويستدلّ على ذلك بأن الله تعالى خصّ الإنسان بالخطاب والتكليف، وخطاب الله تعالى وتكليفه لا يقعان إلا مع العقل، ولولا العقل لبطل التكليف، وكان خطاب غير العاقل من قبيل العبث.

بهذه الدعوة تأثر محمد عبده، وإليك الدليل من قوله.

«والذي علينا اعتقاده أنّ الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد: العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه»[2].

كما أنه تأثر بمنهج التأويل الذي ابتكره ابن رشد للتوفيق بين العقل ونصوص

---

(1) أحمد أمين: زعماء الإصلاح ص ٢٩٥.

(2) رسالة التوحيد ص ٢٤.

الوحي إذا وقع التعارض وقد قدمنا أن ابن رشد بسط القول في هذا المنهج وخصّص له كتابه ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ وفي هذا المنهج يقول محمد عبده آخذاً به:

«عند تعارض العقل والنقل يؤخذ بما دلّ عليه العقل»[1].

وتأثر به في الدعوة إلى الاجتهاد، والتنديد بالتقليد، وكان يقول: إن هذه المذاهب لم توجد ليحتنقها الناس أو لترسم لهم طريقاً يسلكونه، أو لتكون ملزمة لهم في أعمالهم وتصرفاتهم[2].

وكان يقول في التنديد بالمقلدين «إن المقلدين في كل أمة يكونون فيها منافذ لتطرُّق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوساوس، ومخازن الدسائس[3]».

ولقد تعرض محمد عبده لما تعرض له ابن رشد من سخط الجامدين الذين أنكروا عليه التجديد، وشنّعوا بفتاواه الجريئة التي كان ينظر فيها إلى روح الشريعة ومقاصدها[4].

والواقع أن الاضطهاد الذي كان يمارسه أعداء الحياة ويستعينون على المصلحين فيه بالسلطة، إنّما ابتدأ في ميدان الفقه والدعوة إلى الاجتهاد بابن رشد. فابن رشد هو الذي كان فعلاً أولَ ضحاياهم[5].

ثم تسلسلت القائمة عبر تقي الدِّين بن تيمية، وتلميذه ابن القيم اللذين سُجنا في قلعة دمشق. ولكن هذه الدعوة لم تمت، بل قُدِّرتْ لها الحياة والاستمرار على يد أعلام ثلاثة ظهروا في مطلع عصرنا الحالي ونهضتنا الحديثة، فكتبوا وألفوا

---

(١) الوقائع المصرية. وهي جريدة قوانين مثل الرائد الرسمي عندنا، كان يحرر بها محمد عبده، وكانت تفسح المجال لميادين غير قانونية، نقله صبحي المحمصاني في كتابه ـ إحياء علوم الشريعة ـ ص ٥٣.

وانظر أيضاً رسالة التوحيد ص ١٣٠.

(٢) علي الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٨.

(٣) نقله المحمصاني: المرجع السابق ص ٢٨.

(٤) أحمد أمين: المرجع السابق ص ٣٢١ وما بعدها.

(٥) صبحي المحمصاني: المرجع السابق ص ٢٧.

على طريقة ابن رشد من اعتبار الشريعة الإسلامية كلاً واحداً مهما اختلفت مذاهبها، ومن التماس المقاصد في الاجتهاد، ومن ردّ الفروع إلى الأصول، وهؤلاء الثلاثة هم: شاه ولي الله الدهلوي الذي ألف في أسباب الخلاف[1] وألف كتابه «حجة الله البالغة» في حكمة التشريع، والإمام الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) الذي انصرف إلى الاجتهاد المطلق وألف كتابه «نيل الأوطار» فلم يتقيد فيه بمذهب، كما نادى بالاجتهاد والتجديد، وألف في دعوته كتاباً سماه «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد»[2].

أما ثالث الثلاثة فهو الشيخ محمد عبده الذي كان يستمد مباشرة من ابن رشد والشاطبي وابن تيمية ويصدر فتاواه الجريئة الحرّة بمجلة الوقائع، ويدعو إلى الاجتهاد في حدة، منددأ بأنصار التقليد.

وإذن فإن تأثير ابن رشد ـ كما نرى ـ قد امتدّ عبر المصلحين ودعاة الاجتهاد إلى أوائل عصرنا هذا، لأن الرجل لم يقتصرْ على المناداة إلى التجديد والاجتهاد بأقواله فحسب وإنما تجاوز ذلك إلى العمل، فاختط بكتابه «بداية المجتهد» منهجاً لما يدعو إليه. والغريب أن هذا المنهج أعاد ابن رشد إلى الحياة من جديد وفي أيامنا هذه بالذات، فقد ذكر شيخنا المبرور محمد الفاضل بن عاشور «أن الاتجاه الحديث في إحياء الشرع الإسلامي هو الاتجاه الذي أخذ ينظر إلى الشريعة ومذاهبها على أنها كلّ واحد يتخير من تلك المذاهب ما يوافق العصر، وأخبرنا أن مجمع البحوث الإسلامية قد تبنى هذا المنهج في أعماله المقبلة، وأنه اتخذ كتاب ابن رشد «بداية المجتهد» أداة للعمل، ومناراً له»[3].

ويبدو أن هذا القرار وقع اتخاذه في المؤتمر الأول الذي عقده المجمع في شوال سنة ١٣٨٣ هـ (مارس ١٩٦٣).

ذلك أن الشيخ علي الخفيف يذكر أنّ المجمع قرر في مؤتمره المذكور أنْ لا

---

(١) تعرضت إلى هذا الكتاب: انظر الفصل المتعلق بابن رشد وعلم أسباب اختلاف الفقهاء.

(٢) المحمصاني: المرجع السابق ص ٢٨.

(٣) من محاضرة له بالكلية الزيتونية سنة ١٩٦٧.

سبيل لمواجهة الحوادث المتجددة إلا بأن يقع التخيُّر من المذاهب الفقهية المختلفة ما يفي بحاجات الناس»[1].

وما تزال أصوات إلى اليوم تتعالى من هنا وهناك، تنادي بإحياء الفقه على طريقة ابن رشد، وتشير إلى اتجاه كثير من الباحثين في الشريعة الإسلامية اليوم إلى ما كتبه ابن رشد، من ذلك ما ذكره عبد القادر محمد العماري بمجلة الأمة القطرية فقال:

«فإن كثيراً من الكتب التي تركها لنا هؤلاء الفقهاء ـ رحمهم الله ـ تعتبر ثروة عظيمة في الفقه الإسلامي لا تقدر بثمن، وفي الإمكان غربلتها، وتمييز الصحيح من غيره فيها، وإن يستفيد منها الفقهاء والقانونيون المعاصرون عندما يريدون تقنين الفقه بما يتفق والحياة المعاصرة، ويلاحظ أنه في هذا العصر اتجه كثير من الباحثين إلى الفقه المقارن مقتدين ببعض من سلف كابن رشد في كتابه: «بداية المجتهد»[2].

وإذا كان ابن رشد قد دُرِسَ فيلسوفاً، وكتبت حوله وحول مؤلفاته دراسات عديدة وما يزال الناس يهتمون به من هذا الجانب، فإنَّ أيَّ أحدٍ لم يلتفت إليه من الجانب الفقهي، وإن هذه الدراسة التحليلية لكتابه ـ بداية المجتهد ـ من جميع جوانبه التي تتصل بالفقه وفنونه، أولُ دراسة لابن رشد من جانبه الفقهي، ولكن الكشف الدقيق لهذه الناحية من عبقرية ابن رشد التي لا تقل عن عبقريته الفلسفية، لا يتم إلا بالاطلاع على جميع مؤلفاته في الفقه وأصوله، ودراستها دراسة تحليلية، مُعمَّقة، وكثيرٌ من هذه المؤلفات موزع بين مكتبات العالم، ولكن أهمها وأجدرها بالدراسة على ما يبدو، يوجد بإسبانيا وبمكتبة الأسكوريال على وجه أخص، وقد تعرضت لتلك المؤلفات في الحديث الذي خصصته لآثاره، وإن كليتنا الزيتونية الناهضة لهي مُؤَهَّلَة أنْ تُعين الباحثين فيها، وتعين طلابها فتستنسخ لهم بالطرق الحديثة نسخاً من هذه المؤلفات، وتضعها بين أيديهم. فإن الفقه

(١) مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ص ٢٣٩.

(٢) المرجع المذكور عدد ١٧، ص ١٩، مارس ١٩٨٢، مقال بعنوان ـ أثر التعصب المذهبي على وحدة الأمة.

الإسلامي لا ينهض نهضته الحقيقة إلا إذا اتجه إلى الأصول بدل الفروع، وعاد إلى استمداد قواعده الأساسية من القرآن والحديث، واعتمد التحليل والتعليل والتماس الغايات والمقاصد وذلك ما دعا إليه ابن رشد من قبل، وتلك هي فلسفته في التوفيق بين النص والعقل.

إن أسباب تشعُّب الفقه، وعسره وغموضه يعود أساساً إلى المنهج الذي سُلِكَ فيه. ذلك المنهج الذي اعتمد القياس، دون اعتماد التحليل. والقياس عمل آلي، تَغْلُب عليه الشكلية، ومن هنا تكدستْ في الفقه، الفروعُ، لأن أكثر تلك الفروع مستنبطٌ بالقياس، بينما منهج التحليل يؤدي إلى وضع النظرية.

والنظرية قاعدة عامة تُغني عن تكدُّس الفروع، لأنها صالحة للتطبيق على كل الأحوال المتشابهة، بينما الاعتماد على منهج القياس يجعل لكِلّ جزئية فرعاً خاصاً بها.

فالذي أراد أن يصنعه ابن رشد هو تأسيس الفقه على النظريات العامة التي تندرج تحتها الجزئيات والأمثلة، وهو ما سماه باللغة القديمة «ربط الفروع بالأصول» وقد قدّمتُ بسطه في الحديث عن منهجه، وهو الاتجاه الذي اتَّجهته المدارس الحديثة للقوانين الوضعية، ومن هنا تتبيَّنُ لنا عبقرية ابن رشد الفقهية، فالرجلُ سابقٌ لعصره، وذلك مصدر مأساته، إذْ لم يفهمه معاصروه الذين انصرفوا إلى حفظ الفروع، وتركوا كتاب الله وسنة رسوله، وما فطرهم عليه خالقهم من فطرة العقل، بل تركوا ما دعاهم إليه جلّ جلاله من تدبُّرٍ واعتبار واستبصار، وعدُّوا من سبقهم من أئمة المذاهب رسلاً أُرْسِلُوا إليهم على حدّ تعبير العزّ بن عبد السلام، وآفةٌ أُخرى آبْتُلِيَ بها الفقه هي آفة الجدل.

ومن طبيعة الجدل أنه يوقف العقل، ويجمّد الفكر، ويحجب بصيرة الكشف والإستنباط. ذلك أن المجادل يصرف ذهنه للصراع بينه وبين خصمه فينكر كلَّ جديد، ويطلب الدليل على الحق والباطل، وعلى الصحة والخطأ ويشكِّكُ في كلِّ شيء فيقف بذلك امام التقدم، ويظل حجر عثرة للعقول، والمواهب التي تريد أن تنصرف إلى ما دعاها الله إليه من النظر، والتأمل، والبحث عن الحقيقة، ومن هنا

ذمّ الله تبارك وتعالى الإسراف في الجدل فقال: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً،» وصرف رسوله ﷺ عن الإغراق فيه، ودعا المؤمنين إلى المجادلة باللين إن اضطروا إلى ذلك، وأن يلتزموا هذا اللين حتى مع من خالفهم في الدين من أهل الكتاب «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن».

ولكن فقهاءنا في العقيدة أو في الشريعة خالفوا عن ذكر الله فانصرفوا إلى الجدل، وأغرقوا فيه، وأفنوا اعماراً بل قروناً، مما جعلهم يبقون حيث هم، بل إنهم أفسدوا بجدلهم علومَ من سبقهم من الأئمة المجتهدين فعَقّدُوا تلك العلوم، وأكثروا فيها من الردود والأقوال، بما أسرفوا في اللجاج والمماحكة، والصراع اللفظي العقيم ولم يكتفوا بذلك بل خرجوا عن الآداب التي دعا كتاب الله المؤمنين ـ إذا جادلوا ـ أنّ يتبعوها حتى مع المخالفين لهم في المّلة، فأخذ أُولئك العلماء المتأخرون يتقاتلون بألْسِنَةٍ حداد، أحدُّ من السيوف ويلمز بعضهم بعضاً، ويكفر بعضهم بعضاً، ويفسّق بعضهم بعضاً، وكان لذلك آثار الوبيلة على الفكر الإسلامي، والحضارة الإسلامية عامة.

ولقد كان الأئمة الأولون كمالك وأبي حنيفة وغيرهما يصرفون هممهم إلى الدرس والتمحيص والإستنباط، وكان لكل منهم قواعد عامة، يتبعها في استنباطه للمسائل وهي ما يسمى بأصول المذهب، وهي عبارة عن النظريات التي يؤسس عليها الفقيه المجتهد مذهبه.

فالفقه في أوله فقه نظريات وقواعد مستمدة من أصول الشرع الوارد بها كتاب الله تعالى وسنة رسوله مثل نظرية «الضرورة تبيح المحظور» والتي كان الأصل فيها قوله تعالى: ﴿. . . فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه﴾ ومثل نظرية تحريم الضرر ومنعه والتي كان الأصل فيها قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» ومثل قاعدة المعاملة بالمثل، والتي كان الأصل فيها قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم. . .﴾.

وكان أولئك الفقهاء منصرفين عن الجدل، واللجاج، بل ان صدورهم كانت رحبة، يتلقى بعضهم عن بعض، ويعترف بعضهم لبعض بما وهبه الله من

نعمة الهداية إلى الحق، والفقه في الدين، فقد أثنى مالك على أبي حنيفة، وتلقى بعض فقهاء الحنفية عن مالك فقهه بالمدينة، مثلما فعل محمد بن الحسن الشيباني الذي سمع الموطأ من مالك نفسه، ومثل الشافعي الذي درس مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة ثم استقل عنهما بمذهبه وكان واسع الأفق، حُرَّ التفكير، فلم يتقيدْ حتّى بما استقل به عنهما أول الأمر، فأسس مذهباً آخر حين ارتحل الى مصر، فكان له مذهبان. ومثل احمد بن حنبل، فبالرغم من أنه كان أثرياً، يميل إلى الأخذ بالآثار والحديث حتى أنكر عليه الطبري أن يكون من الفقهاء، إلاَّ أنه كان رحب الصدر واسع الافق أيضاً. فقد كان يقول لبعض تلاميذه: لا تُقَلِّدْني، ولا تقلّد مالكاً أو غيره، وإنما خذ من حيث أخذوا. فكان يدعو إلى الإجتهاد المطلق».

هكذا كان الفقه في أوله وهكذا كان الفقهاء، ولكن خلف من بعد أولئك خلف أضاعوا الأصول، وأضاعوا رحابة الصدور، واتساع الآفاق، وانصرفوا إلى تقديس الائمة، وحفظ أقوالهم، والوقوف عندها، وإلغاء عقولهم. فكانت كتبٌ مغلقةٌ كأنها أحاجي، وكانت فروع مكدسة وكانت متون، وشروح، وحواشٍ وتعاليق، وتنابيه، وهلم جرّا من هذه المصنفات التي لم تتقدم بالعاكفين عليها خطوة.

إن خلاصة ما انتهيتُ إليه من هذه الدراسة، هو أنه ينبغي تجديد منهج الدراسة الفقهي، وإذا تجدّد المنهج، فإن الفقه يتجدَّد لا محالة.

والمنهج الذي أدعو إليه حسبما أرى الآن، أن يُعَادَ تأسيس الفقه على أسسه التي بناها عليه المجتهدون الأولون، فتتّجهُ العناية إلى ثلاث دعائم هي: الأصول والقواعد، والمقاصد. ويكون دور العقل التحليلَ والتعليلَ، وبذلك يتحول الفقه من فروع مكدَّسة بعضُها إلى جانب بعض، إلى نظرياتٍ، وقواعد تُمَكِّنُ من تخريج الفقهاء بحق، كما تفعل الجامعات الغربية اليوم فيما يتعلق بالقوانين الوضعية.

فإن قضية تجديد الفقه قضية منهج لا غير، وإن هذا المنهج لا بد من أن

يقوم على تلك الأسس الثلاثة. وهي أسس دعا ابن رشد إلى بعضها، كدعوته إلى العناية بالأصول بدل الفروع، ولكنه بنى عليها كلها كتابه الذي درسناه.

والحقيقة التي لا ينبغي أنْ تغيب عن الذهن هي أنه ليست العبرة دائماً بالعمل الذي يقوم به المرء، وإنما العبرة كذلك القصد الباعث عليه، وهذه قاعدة عامة وأساسية من قواعد الأخلاق الإنسانية، بشّر بها ديننا الحنيف، فقال عليه الصلاة والسلام «نيّة المرء خير من عمله» فاللهم سدّدْ في القصد والعمل.

فهرس المصادر والمراجع

(بحسب أسماء المؤلفين على حروف الهجاء)

الآمدي: سيف الدين: (ت ٦٣١ هـ).

١ ـ الأحكام في أصول الأحكام (ج ٣)، نشر مطبعة صبيح. طبعة أولى ـ مصر ١٣٤٧ هـ.

آدم ميتز: (ت ١٩١٧ م).

٢ ـ الحضارة العربية (ج ٢) ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. نشر لجنة التأليف والترجمة. طبعة ثالثة القاهرة ١٣٧٧ هـ/ ١٩٥٧ م.

ابن الآبار: أبو عبد الله محمد (ت ٦٥٨ هـ).

٣ ـ التكملة (ج ٢). نشر مطبعة روخس. طبعة أولى. مدريد ١٨٨٦ م.

ابن أبي اصيبعة: موفق الدين أبو العباس أحمد (ت ٦٦٨ هـ).

٤ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ج ٣). تحقيق نزار رضا. نشر مكتبة الحياة. طبعة أولى. بيروت ١٩٦٥.

ابن الأثير عز الدين: (ت ٦٣٠ هـ).

٥ ـ الكامل في التاريخ (ج ١٣). تحقيق عبد الوهاب النجار. نشر إدارة المطبوعات المغربية. طبعة أولى. القاهرة ١٣٤٨ هـ.

ابن الأثير: مبارك بن محمد (ت ٦٠٦ هـ)

٦ ـ جامع الأصول من أحاديث الرسول (ج ١٢). تحقيق دار إحياء التراث العربي. طبعة ثانية. بيروت ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠.

أمين أحمد: (ت ١٩٥٤ م).

٧ ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث. نشر دار الكتاب العربي. طبعة أولى. بيروت ١٩٧٩.

انطون فرح: (ت ١٩٢٢ م).

٨ ـ ابن رشد وفلسفته. نشر دار الطليعة. طبعة أولى. بيروت ١٩٨١.

الباجي أبو الوليد: (ت ٤٧٤ هـ).

٩ ـ المنتقى (ج ٧). نشر مطبعة السعادة ـ مصر ١٣٣١ هـ طبعة أولى.

بدران أبو العينين:

١٠ ـ أصول الفقه الإسلامي. نشر مؤسسة شباب الجامعة ـ طبعة أولى. الإسكندرية، (لم يذكر تاريخ الطبع).

بروكلمان كارل:

١١ ـ تاريخ الشعوب الإسلامية(ج ٥). ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي. نشر دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة ـ بيروت ١٩٦١.

ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت ٥٧٨ هـ).

١٢ ـ الصلة (ج ٢). نشر مطبعة روخس. طبعة أولى. مدريد ١٨٨٢ م.

البطليوسي ابن السيد: أبو محمد عبد الله (ت ٥٢١ هـ).

١٣ ـ الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم. تحقيق أحمد عمر المحمصاني. نشر مطبعة الموسوعات. طبعة أولى. مصر ١٣١٩ هـ.

البغدادي عبد الوهاب: (ت ٤٢٢ هـ).

١٤ ـ الإشراف على مسائل الخلاف. نشر مطبعة الإرادة. طبعة أولى. تونس (لم يذكر تاريخ الطبع).

البهي محمد:

١٥ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. طبعة رابعة. القاهرة ١٩٧٤.

البرّي زكريا:

١٦ ـ أصول الفقه الإسلامي. نشر دار النهضة العربية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٧٩.

بيصار محمد:
١٧ ـ فلسفة ابن رشد. نشر دار الكتاب اللبناني، طبعة ثالثة. بيروت ١٩٧٣.

التنبكتي أحمد بابا:
١٨ ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج. نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت، بهامش كتاب الديباج المذهب لابن فرحون (لم يذكر عدد الطّبعة ولا تاريخها).

ابن تيمية تقي الدين: (ت ٧٢٨ هـ).
١٩ ـ رفع الملام عن الأئمة الاعلام. نشر مكتبة الحياة، طبعة أولى. بيروت ١٩٨٠.
٢٠ ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. مطبعة بولاق. طبعة أولى. مصر ١٣٢١ هـ.

جمعة محمد لطفي:
٢١ ـ تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب. نشر المكتبة العلمية، طبعة أولى، القاهرة ١٣٤٥ هـ.

الجندي عبد الحليم:
٢٢ ـ الإمام الشافعي. نشر دار المعارف. طبعة أولى. مصر ١٩٧٧.

جوليان اندري:
٢٣ ـ تاريخ شمال إفريقيا. تعريب محمد مزالي، والبشر بن سلامة. الدار التونسية للنشر. طبعة ثانية ١٩٨٣.

حاجي خليفة: (ت ١٦٥٧ م).
٢٤ ـ كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون. نشر مكتبة المثنى بالتصوير ـ بغداد. (لم يذكر عدد الطبعة ولا تاريخها).

الحجوي: محمد بن الحسن: (ت ١٣٧٦ هـ).
٢٥ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. نشر المكتبة العلمية. طبعة أولى ١٣٩٦ هـ المدينة المنورة.

ابن حزم: (ت ٤٥٦).
٢٦ ـ المحلى (ج ١١). نشر مطبعة النهضة. طبعة أولى. القاهرة ١٣٤٧ هـ.
حسن إبراهيم حسن:
٢٧ ـ تاريخ الإسلام (ج ٤). نشر مكتبة النهضة المصرية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٦٨.
الحكيم محمد تقي:
٢٨ ـ الأصول العامة للفقه المقارن. نشر دار الأندلس. طبعة ثانية، لبنان ١٩٧٩.
الخضري محمد:
٢٩ ـ تاريخ التشريع الإسلامي. نشر مطبعة السعادة. طبعة سادسة. القاهرة ١٩٥٤.
الخفيف علي:
٣٠ ـ أسباب اختلاف الفقهاء. نشر معهد الدراسات العربية العالية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٥٦.
خلاف عبد الوهاب:
٣١ ـ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. نشر معهد الدراسات العربية العالية. طبعة أولى، القاهرة ١٩٥٥.
إبن خلدون عبد الرحمان: (ت ٨٠٨ هـ).
٣٢ ـ المقدمة. نشر دار المصحف، القاهرة (لم يذكر عدد الطبعة ولا تاريخها).
داغر أسعد يوسف:
٣٣ ـ مصادر الدراسة الأدبية (ج ٣). نشر المطبعة المخلصية. طبعة ثانية. صيدا ١٩٦١.
دنيا سليمان:
٣٤ ـ الحقيقة في نظر الغزالي. نشر دار المعارف. طبعة أولى. مصر ١٩٦٥.

الدهلوي شاه ولي الله :
٣٥ ـ الانصاف في بيان أسباب الخلاف. نشر دار الأندلس. طبعة ثالثة. بيروت ١٩٨٣.
دونيس لويد :
٣٦ ـ فكرة القانون. ترجمة سليم الصويص. نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. طبعة أولى. الكويت ١٩٨١.
ديبور : (ت ١٩٤٢).
٣٧ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد. لجنة التأليف والترجمة والنشر. طبعة ثانية. القاهرة ١٩٥٧.
الرازي فخر الدين : (٦٠٦ هـ).
٣٨ ـ مناقب الشافعي. طبعة أولى. مصر ١٢٧٩.
ابن رشد الجد : (ت ٥٢٠ هـ).
٣٩ ـ المقدمات الممهدات (نُشِرَ منه جزآن). نشر دار السعادة. طبعة أولى مصر. (لم يذكر تاريخ الطبع).
٤٠ ـ البيان والتحصيل. الجزء الثالث. مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس رقم ٦٤٨٥.
٤١ ـ البيان والتحصيل. الجزء الرابع مخطوط. المكتبة الوطنية. تونس رقم ٥٧٥٤.
ابن رشد الحفيد : (ت ٥٩٥ هـ).
٤٢ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد (ج ٢). طبعة مصورة. دار الفكر. بيروت (لم يذكر تاريخ الطبع ولا عدد الطبعة).
٤٣ ـ بداية المجتهد. نشر دار المعرفة. طبعة خامسة. بيروت ١٩٨١.
٤٤ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. دار المشرق، طبعة ثالثة، بيروت ١٩٧٣.
٤٥ ـ فصل المقال (نسخة ثانية). نشر دار الآفاق الجديدة طبعة ثانية. بيروت ١٩٧٩.

٤٦ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. نشر دار الآفاق الجديدة. طبعة ثانية، بيروت ١٩٧٩.

٤٧ ـ تهافت التهافت (ج ٢). تحقيق سليمان دنيا. نشر دار المعارف. طبعة أولى. مصر ١٩٦٩.

٤٨ ـ تهافت التهافت (نسخة ثانية). تحقيق موريس بويج. نشر المطبعة الكاثوليكية. طبعة أولى. بيروت ١٩٣٠.

٤٩ ـ تلخيص كتاب النفس. تحقيق أحمد فؤاد الاهواني. نشر مكتبة النهضة المصرية. طبعة أولى القاهرة ١٩٥٠.

روزنتال فرانتز:

٥٠ ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي. ترجمة أنيس فريحة. نشر دار الثقافة. طبعة ثالثة. بيروت ١٩٨٠.

رينان أرنست: (ت ١٨٩٢ م).

٥١ ـ ابن رشد والرشدية (وملاحقه للذهبي والأنصاري). ترجمة عادل زعيتر. نشر دار إحياء الكتب العربية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٥٧.

الزركلي خير الدين:

٥٢ ـ الاعلام (ج ١٠). طبعة ثانية. القاهرة ١٩٥٤.

أبو زهرة محمد:

٥٣ ـ أبو حنيفة. نشر دار الفكر العربي. طبعة ثانية. القاهرة ١٩٧٧.

زكي نجيب محمود:

٥٤ ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. نشر دار الشرق. طبعة أولى. بيروت ١٩٧٨.

الزيات أحمد حسن:

٥٥ ـ تاريخ الأدب العربي. مكتبة نهضة مصر. الطبعة الثالثة والعشرون. مصر ـ (لم يذكر تاريخ الطبع).

الزين سميح:

٥٦ ـ ابن رشد آخر فلاسفة العرب. نشر مؤسسة دار لبنان. طبعة أولى. بيروت ١٩٧٣.

السيوطي عبد الرحمن: (ت ٩١١ هـ).

٥٧ ـ حسن المحاضرة. نشر مطبعة الوطن. طبعة أولى. القاهرة ١٢٩٩ هـ.

٥٨ ـ الأشباه والنظائر. نشر دار الكتب العلمية. طبعة أولى. بيروت ١٩٨٣.

٥٩ ـ المزهر. نشر دار إحياء الكتب العربية. طبعة أولى. القاهرة (لم يذكر تاريخ الطبع).

السبكي تاج الدين: (ت ٧٧١ هـ).

٦٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى (ج ٦). تحقيق محمود محمد الطناحي بالإشتراك. نشر عيسى البابي الحلبي، طبعة أولى. القاهرة ١٩٦٥.

٦١ ـ معيد النعم ومبيد النقم. طبعة أولى لندن ١٩٠٨.

شاخت جوزاف: (ت ١٩٦٩ م).

٦٢ ـ تراث الإسلام (ج ٣). ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد. نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. طبعة أولى. الكويت ١٩٧٨.

الشاطبي أبو إسحاق: (ت ٧٩٠ هـ).

٦٣ ـ الموافقات في أصول الشريعة (ج ٤). نشر المكتبة التجارية. طبعة أولى. مصر (لم يذكر تاريخ الطبع).

الشَّطي جميل:

٦٤ ـ مختصر طبقات الحنابلة. طبعة أولى. دمشق ١٣٣٩ هـ.

الشعراني عبد الوهاب: (ت ٩٧٣ هـ).

٦٥ ـ الميزان الكبرى. نشر المطبعة الكستلية. طبعة أولى مصر ١٢٧٩ هـ.

الشهرستاني محمد بن عبد الكريم: (ت ٥٤٨ هـ).

٦٦ ـ الملل والنحل. مطبعة بولاق. طبعة أولى. مصر ١٩٦٣.

صليبا جميل:

٦٧ ـ من أفلاطون إلى إبن سينا. نشر دار الأندلس، طبعة ثالثة. لبنان ١٩٨٣.

٦٨ - تاريخ الفلسفة العربية. نشر دار الكتاب اللبناني. طبعة ثانية. بيروت ١٩٧٣.

الطبري محمد بن جرير: (ت ٣١٠ هـ).

٦٩ - اختلاف الفقهاء. نشر وتحقيق المستشرق الألماني فردريك كرن. بيروت (لم يذكر تاريخ الطبع).

ابن عاشور محمد الطاهر: (ت ١٩٧٣ م).

٧٠ - مقاصد الشريعة الإسلامية. نشر الشركة التونسية للتوزيع. طبعة أولى. تونس ١٩٧٨.

ابن عاشور محمد الفاضل: (ت ١٩٧٠ م).

٧١ - المحاضرات المغربيات. الدار التونسية للنشر. طبعة أولى. تونس ١٩٧٤.

العبادي عبد الحميد:

٧٢ - المجمل في تاريخ الأندلس. نشر دار القلم. طبعة ثانية القاهرة ١٩٦٤.

عبده محمد: (ت ١٩٠٥م).

٧٣ - رسالة التوحيد. نشر مكتبة القاهرة. الطبعة السابعة عشرة: مصر ١٩٦٠.

٧٤ - الإسلام والنصرانية. نشر دار الحداثة. طبعة ثانية. بيروت ١٩٨٣.

ابن عبد السلام أبو محمد عز الدين: (ت ٦٦٠ هـ).

٧٥ - قواعد الاحكام في مصالح الأنام. نشر دار الجيل. طبعة ثانية. لبنان ١٩٨٠.

ابن عرفة: (ت ٨٠٣ هـ).

٧٦ - المختصر في الفقه (ج ١). مخطوط. المكتبة الوطنية بتونس رقم ٦٣٥١.

ابن العربي أبو بكر: (ت ٥٤٣ هـ).

٧٧ - الجامع لأحكام القرآن. (ج ٤). تحقيق محمد البجاوي. نشر دار إحياء الكتب العربية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٥٧.

عمارة محمد:
٧٨ ـ مسلمون ثاروا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. طبعة ثانية. بيروت ١٩٧٤.

الغزالي أبو حامد: (ت ٥٠٥ هـ).
٧٩ ـ المستصفى في علم الأصول. مطبعة مصطفى محمد. طبعة أولى. مصر ١٩٣٧.
٨٠ ـ الوجيز. نشر شركة طبع الكتب العربية طبعة أولى مصر ١٣١٧ هـ.

فخري ماجد:
٨١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة. نشر المطبعة الكاثوليكية. طبعة أولى. بيروت ١٩٦٠.

ابن فرحون برهان الدين: (ت ٧٩٩ هـ).
٨٢ ـ الديباج المذهب في أعيان المذهب. مطبعة بولاق. طبعة أولى. القاهرة ١٣٥١ هـ.

قاسم محمود:
٨٣ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد. نشر مكتبة الأنجلو المصرية. طبعة ثانية. القاهرة ١٩٦٩.
٨٤ ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية. نشر دار المعارف طبعة ثانية. القاهرة ١٩٦٧.

ابن قدامة موفق الدين: (ت ٦٢٠ هـ).
٨٥ ـ المغني (ج ٩). مطبعة المنار. طبعة ثالثة القاهرة ١٩٦٧.

القرافي شهاب الدين: (ت ٦٨٤ هـ).
٨٦ ـ تنقيح الفصول في الأصول. المطبعة التونسية، طبعة أولى تونس ١٩١٠.
٨٧ ـ الفروق (ج ٤). نشر دار المعرفة. لبنان (لم يذكر تاريخ الطبع، ولا عدد الطبعة).

قولد زيهر:

٨٨ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة محمد يوسف موسى بالاشتراك. نشر دار الكتب الحديثة. طبعة ثانية. مصر ١٩٥٩.

ابن قيم الجوزية: (ت ٧٥١ هـ).

٨٩ ـ اعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. نشر مؤسسة جواد للطباعة والتصوير. طبعة أولى، لبنان ١٩٨٣.

كحالة عمر:

٩٠ ـ معجم المؤلفين (ج ١٥). نشر المكتبة العربية. طبعة أولى. دمشق ١٩٦٠.

كرم يوسف:

٩١ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة. نشر دار المعارف. طبعة أولى. مصر ١٩٤٩ م.

كوربان هنري:

٩٢ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي. نشر دار عويدات. طبعة أولى. بيروت ١٩٦٦ م.

ليفي بروفنسال:

٩٣ ـ الإسلام في المغرب والأندلس. ترجمة محمد عبد العزيز سالم بالاشتراك. نشر مكتبة نهضة مصر. طبعة أولى. القاهرة ١٩٥٦ م.

ليون ثوتيبسي:

٩٤ ـ المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية. تعريب محمد يوسف موسى. نشر المكتبة الأهلية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٤٥.

المالقي الشيخ أبو الحسن: (ت ٧٩٧ هـ).

٩٥ ـ تاريخ قضاة الأندلس. نشر ليفي بروفنسال. دار الكاتب المصري طبعة أولى. القاهرة ١٩٤٨.

المحمصاني صبحي:

٩٦ ـ مقدمة في إحياء علوم الشريعة. نشر دار العلم للملايين. طبعة أولى. بيروت ١٩٦٢.

٩٧ ـ فلسفة التشريع في الإسلام. نشر دار العلم للملايين طبعة خامسة بيروت ١٩٨٠.

محمد بن أحمد:

٩٨ ـ فلسفة ابن رشد. نشر المكتبة المحمودية. طبعة أولى . مصر ١٩٠٦ م.

ابن مخلوف محمد:

٩٩ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. نشر المطبعة السلفية، طبعة أولى. القاهرة ١٣٥٠ هـ.

مدكور إبراهيم:

١٠٠ ـ في الفلسفة الإسلامية (ج ٢). نشر دار المعارف. طبعة ثالثة. مصر ١٩٧٦ م.

المراكشي عبد الواحد: (ت ٦٤٧ هـ).

١٠١ ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب. مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس رقم ١٨٣٠٠.

١٠٢ ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب. نشر مطبعة الاستقامة. طبعة أولى. القاهرة ١٩٤٩.

المقدسي شمس الدين أبو عبد الله محمد: (ت ٣٨٨ هـ).

١٠٣ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. تحقيق دوغوييه. لندن طبعة أولى ١٩٠٦.

المقري أحمد بن محمد: (ت ١٠٤١ هـ).

١٠٤ ـ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب (ج ٧). تحقيق إحسان عباس. نشر دار صادر. طبعة أولى. بيروت ١٩٦٨.

المودودي أبو الأعلى:

١٠٥ ـ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. نشر مؤسسة الرسالة. طبعة أولى. بيروت ١٩٨٣.

موسى محمد يوسف:

١٠٦ ـ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. نشر دار المعارف. طبعة ثانية، القاهرة ١٩٦٨.

ابن نجيم زين العابدين: (ت ٩٧٠ هـ).
١٠٧ ـ الأشباه والنظائر. نشر المطبعة الحسينية. طبعة أولى. مصر ١٣٢٢ هـ.
الندوى أبو الحسن:
١٠٨ ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. نشر مطبعة التقدم، الطبعة العاشرة، الكويت ١٩٧٧.
مي هل:
١٠٩ ـ الحضارة العربية. ترجمة إبراهيم أحمد العدوي. نشر مكتبة الانقلو المصرية. طبعة أولى. القاهرة ١٩٥٦.
١١٠ ـ الموسوعة العربية الميسّرة.
ـ مادة ابن رشد. نشر دار الشعب. طبعة أولى. القاهرة ١٩٦٥.
١١١ ـ دائرة المعارف الإسلامية. مادة ـ ابن رشد ـ (المجلد الأول). نشر دار الشعب. طبعة ثانية، القاهرة ١٩٦٩.
١١٢ ـ دائرة معارف البستاني. مادة ـ ابن رشد ـ (المجلد الأول). الطبعة الجديدة، طهران (لم يذكر تاريخ الطبع).
١١٣ ـ الدليل البيليوغرافي (الجديد في منشورات العلوم الإسلامية). نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب. طبعة أولى. مصر ١٩٧٣.
١١٤ ـ مجلة المنار، (المجلد التاسع ١٩٠٦). «رسالة نجم الدين الطوفي في المصلحة».
١١٥ ـ مجلة تراث الإنسانية. عدد مارس ١٩٦٤ مصر. تحليل لكتاب ـ تهافت التهافت ـ لابن رشد بقلم سعيد زائد.
١١٦ ـ مجلة تراث الإنسانية. عدد فيفري ١٩٦٥ مصر. تحليل لكتاب ـ مناهج الأدلة ـ لابن رشد. قام به محمود قاسم.
١١٧ ـ مجلة معهد البحوث والدراسات العربية. (جامعة الدول العربية). عدد فيفري ١٩٧١. القاهرة. بحث بعنوان «الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية» قام به الشيخ علي الخفيف.

١١٨ ـ النشرة العلمية للكلية الزيتونية . السنة الأولى، العدد الأول ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م تونس. بحث بعنوان «تراجم خليل العظوم والطرق التقريبية للفقه» كتبه الشيخ محمد الشاذلي النيفر.

١١٩ ـ مجلة الأصالة الجزائرية. عدد ١٢ ـ سنة ١٩٧٣ الجزائر. مقال بعنوان «التوفيق بين الشريعة والفلسفة عند ابن تومرت». بقلم يحيى هويدي.

١٢٠ ـ مجلة الفصول عدد اكتوبر ١٩٨٠ ـ القاهرة. مقال لحسن حنفي بعنوان «تراثنا الفلسفي».

١٢١ ـ مجلة منبر الإسلام. عدد جانفي ١٩٨١ مصر. مقال لإبراهيم هلال، بعنوان (العقليات القرآنية في فكر ابن رشد).

١٢٢ ـ مجلة الأمة القطرية. عدد ١٧ مارس ١٩٨٢ قطر. مقال لعبد القادر محمد العماري. بعنوان «أثر التعصّب المذهبي على وحدة الأمة».

١٢٣ ـ مجلة العلم المصرية. عدد ٧٧ جويلية ١٩٨٢ القاهرة. مقال عنوانه «ابن رشد من القضاء إلى الطب». بقلم أحمد سعيد الدمرداش.

١٢٤ ـ المذاهب الفقهية وأطوارها. ملخص محاضرة ألقاها محمد الفاضل بن عاشور بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين. سنة ١٩٦٧ ـ تونس.

فهرس الأعلام

(مرتب على أحرف الهجاء دون اعتبار: ابن - أبو - أل التعريف)

الفهرس



